





LA KABBALE

OU

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DES HÉBREUX

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

LA KABBALE

OU

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DES HÉBREUX

PAR

AD. FRANCK
Membre de l'Institut

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1892

AVANT-PROPOS

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

C'est en 1843, c'est-à-dire il y a tout près d'un demi-siècle, que ce livre a vu le jour pour la première fois. Il n'y a presque pas moins longtemps qu'il est devenu introuvable en dehors des bibliothèques publiques et privées. Cet empressement du public à prendre connaissance d'une œuvre de métaphysique et de théologie n'a rien qui puisse nous étonner; il s'explique par le sujet et par le nom même de la *Kabbale*. Depuis ce temps si éloigné j'ai été souvent sollicité, en France et à l'étranger, de publier une seconde édition de mon volume de 1843. Pour plusieurs raisons, j'ai refusé de donner satisfaction à ce désir. Obligé par état, comme professeur de droit naturel et de droit des gens au Collège de France, de consacrer toute mon activité à des études d'un intérêt général, il m'était difficile de revenir sur un sujet de recherches qui ne me paraissait plus répondre à l'esprit du temps. Puis, j'aurais été obligé, par la nature des objections qui m'étaient adressées, de reléguer au second rang ce qui fait le mérite et l'attrait de la *Kabbale*, c'est-à-dire le système philosophique et religieux qu'elle renferme, pour discuter avant tout certaines questions de bibliographie et de chronologie. Je n'ai pas eu le courage, je n'ai pas cru utile, de m'imposer ce sacrifice.

Aujourd'hui la situation est très différente. Dégoûtés des doctrines positivistes, évolutionnistes ou brutalement athées qui dominent aujourd'hui dans notre pays et qui affectent de régenter non seulement la science, mais la société, un grand nombre d'esprits se tournent vers l'Orient, berceau des religions, patrie originelle des idées mystiques, et parmi les doctrines qu'ils s'efforcent de remettre en honneur, la *Kabbale* n'est pas oubliée. J'en citerai plusieurs preuves. Il faut d'abord qu'on sache que, sous le nom de *Société théosophique*, il existe une vaste association qui, de l'Inde, a passé en Amérique et en Europe, en poussant de vigoureuses ramifications dans les États-Unis, en Angleterre et en France. Cette association n'est pas livrée au hasard, elle a sa hiérarchie, son organisation, sa littérature, ses revues et ses journaux. Son organe principal en France s'appelle le *Lotus*. C'est une publication périodique d'un très grand intérêt, qui emprunte au bouddhisme le fond des idées, sans avoir la prétention d'y enchaîner les esprits en leur interdisant les recherches nouvelles et les tentatives de transformation. Sur ce fond bouddhiste se développent souvent des considérations et des citations textuelles empruntées à la *Kabbale*. Il y a même une des branches de la Société théosophique, une branche française appelée l'*Ysis*, qui a publié, dans le cours de l'année dernière, une traduction inédite du *Sepher ietzirah*, un des deux livres kabbalistiques qui passent pour les plus anciens et les plus importants. Ce que vaut cette traduction, ce que valent surtout les commentaires qui l'accompagnent, je n'ai pas à l'examiner ici. Je dirai seulement, pour donner une idée de l'esprit qui a inspiré l'auteur de ce travail que, selon lui, « la *Kabbale* est la religion unique dont tous les cultes sont des émanations[1] ».

1. Avant-propos, p. 4.

Une autre *Revue* également consacrée à la propagande théosophique et dans laquelle, par une conséquence nécessaire, la *Kabbale* intervient fréquemment, est celle qu'a fondée, que dirige et que rédige en grande partie lady Caithness, duchesse de Pomar. Son nom, presque le même que celui que le grand théosophe allemand Jacob Boehm a donné à son premier ouvrage, c'est l'*Aurore*. Le but de l'*Aurore* n'est pas tout à fait le même que celui du *Lotus*. Le bouddhisme n'y tient pas le premier rang au préjudice du christianisme; mais, à l'aide d'une interprétation ésotérique des textes sacrés, les deux religions sont mises d'accord entre elles et présentées comme le fonds commun de toutes les autres. Cette interprétation ésotérique est certainement un des principaux éléments de la *Kabbale*; mais celle-ci est aussi mise à contribution d'une manière directe, sous le nom de *théosophie sémitique*. Je ne me porte pas garant de l'exactitude avec laquelle elle est exposée; je me borne à signaler la vive préoccupation dont elle est l'objet dans le très curieux recueil de Mme la duchesse de Pomar.

Pourquoi ne parlerai-je pas aussi de l'*Initiation*, bien qu'elle ne compte encore que quatre mois d'existence[1]? Ce nom seul d'*Initiation* vous dit bien des choses, vous met sur le seuil de bien des sanctuaires fermés aux profanes, et, en effet, cette jeune Revue, qui prend sur sa couverture le titre de « Revue philosophique et indépendante des hautes études », est exclusivement vouée aux sciences, ou tout au moins aux objets de recherche, aux sujets de curiosité et de conjectures les plus suspects aux yeux de la science reconnue et même de l'opinion publique, de celle qui passe pour être l'organe du sens commun. Dans ce nombre figurent d'une manière générale la théosophie, les sciences occultes, l'hypnotisme, la franc-maçonnerie, l'alchimie, l'astrologie,

1. Son premier numéro porte la date d'octobre 1888.

le magnétisme animal, la physiognomonie, le spiritisme, etc., etc.

Dès qu'il est question de théosophie, on est sûr de voir apparaître la Kabbale. L'*Initiation* ne manque pas d'obéir à cette loi. La Kabbale, « la sainte Kabbale », comme il l'appelle, lui est chère. Elle fait fréquemment appel à son autorité ; mais on remarque particulièrement, dans son deuxième numéro, un article de M. René Caillé sur le *Royaume de Dieu* par Albert Jhouney, où la doctrine du *Zohar*, le plus important des deux livres kabbalistiques, sert de base à une Kabbale chrétienne formée des idées de Saint-Martin, dit le « Philosophe inconnu », le rénovateur inconscient de la doctrine d'Origène. C'est aussi une Kabbale chrétienne que propose M. l'abbé Roca dans un des premiers numéros du *Lotus*.

Il me sera aussi permis de ne point passer sous silence les journaux swédenborgiens qui paraissent depuis peu en France et à l'étranger, particulièrement la *Philosophie générale des étudiants swédenborgiens libres*[1]. Mais l'église de Swedenborg ou la *Nouvelle Jérusalem*, quoique présentée par ses adeptes comme une des formes les plus importantes de la théosophie, ne peut cependant se rattacher à la Kabbale que parce qu'elle se fonde sur une interprétation ésotérique des livres saints. Les résultats de cette interprétation et les visions personnelles du prophète suédois ressemblent peu, à quelques exceptions près, aux enseignements contenus dans les livres kabbalistiques : le *Zohar* et le *Sépher ietzirah*. J'aime mieux m'arrêter à une œuvre récente de profonde érudition, à une thèse de doctorat, présentée il n'y a pas longtemps à la Faculté des lettres de Paris, et qui n'a pas obtenu le degré d'attention dont elle est digne : *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, par M. E. Amélineau[2].

1. In-8, chez M. Villot père, 22, rue de Boissy, à Taverny (Seine-et-Oise).
2. 1 vol. in-4, Paris, 1887.

Cette dissertation, écrite dans un tout autre but, ne laisse rien subsister de la critique superficielle qui voit dans la Kabbale une pure supercherie, éclose dans la tête d'un obscur rabbin du treizième siècle et continuée après lui par des imitateurs sans intelligence et sans science. M. Amélineau nous découvre chez les pères du gnosticisme, absolument inconnus au treizième siècle, principalement chez Saturninus et Valentin, un système de théogonie et de cosmogonie identique à celui qui est développé dans le *Zohar*; et ce ne sont pas seulement les idées, mais aussi les formes symboliques du langage et les modes d'argumentation qui, des deux côtés, sont les mêmes[1].

Dans la même année où M. Amélineau, dans sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne, vengeait le *Zohar* des attaques que lui livrait le scepticisme de notre temps, un autre savant, un savant allemand, M. Epstein, restituait au *Sepher ietzirah*, également en butte aux objections de la critique moderne, au moins une partie de sa haute antiquité. S'il ne le faisait pas remonter jusqu'à Akiba, et moins encore au patriarche Abraham, il établit du moins, par des raisons qu'on peut croire décisives, qu'il n'est pas postérieur au quatrième siècle de notre ère[2]. C'est déjà quelque chose. Mais, en regardant au fond du livre plutôt qu'à la forme, et en cherchant des analogies dans les plus anciens produits du gnosticisme, je ne doute pas qu'on puisse remonter beaucoup plus haut. Est-ce que les nombres et les lettres auxquels se ramène tout le système du *Sepher ietzirah* ne jouent pas aussi un très grand rôle dans le pythagorisme et dans les premiers systèmes de l'Inde? Nous avons la rage aujourd'hui de vouloir tout rajeunir, comme

1. J'en ai cité plusieurs exemples dans le *Journal des Savants*, cahiers d'avril et de mai 1888.

2. Epstein, *Mikadmoniot hayéhoudim, Beiträge zur jüdischen Alterthums-Kunde*, Vienne, 1887.

si l'esprit de système et surtout l'esprit mystique n'étaient pas aussi anciens que le monde et ne devaient pas durer autant que l'esprit humain.

Voilà bien des raisons de croire que l'intérêt qui s'attache à la Kabbale depuis tant de siècles, aussi bien dans le christianisme que dans le judaïsme, dans les recherches de la philosophie que dans les spéculations de la théologie, est loin d'être épuisé, et que je n'ai pas tout à fait tort de rééditer un travail qui peut servir à la faire connaître. Après tout, quand il ne répondrait qu'au désir de quelques rares curieux, cela suffirait pour qu'on n'eût pas le droit de le compter parmi les livres entièrement inutiles.

A. FRANCK.

Paris, le 9 avril 1889.

PRÉFACE

Une doctrine qui a plus d'un point de ressemblance avec celles de Platon et de Spinosa ; qui, par sa forme, s'élève quelquefois jusqu'au ton majestueux de la poésie religieuse ; qui a pris naissance sur la même terre et à peu près dans le même temps que le christianisme; qui, pendant une période de plus de douze siècles, sans autre preuve que l'hypothèse d'une antique tradition, sans autre mobile apparent que le désir de pénétrer plus intimement dans le sens des livres saints, s'est développée et propagée à l'ombre du plus profond mystère : voilà ce que l'on trouve, après qu'on les a épurés de tout alliage, dans les monuments originaux et dans les plus anciens débris de la Kabbale[1]. Dans un temps où l'histoire de la philosophie et en général toutes les recherches historiques ont acquis tant d'importance, où l'on paraît enfin disposé à croire que l'esprit humain ne se révèle tout entier que dans l'ensemble de ses œuvres, il m'a

1. C'est le mot hébreu קַבָּלָה (*Kabbalah*) qui, comme l'indique le radical קבל, exprime l'action de recevoir : une doctrine reçue par tradition. L'orthographe que nous avons adoptée, et qui est depuis longtemps en usage en Allemagne (Kabbale au lieu de cabale), nous a semblé la plus propre à rendre la prononciation du terme hébreu. C'est aussi celle que Raymond-Lulle, dans son livre *de Auditu Kabbalistico*, recommande comme la plus exacte.

semblé qu'un tel sujet, considéré d'un point de vue supérieur à l'esprit de secte et de parti, pourrait exciter un intérêt légitime, et que les difficultés mêmes dont il est hérissé, l'obscurité qu'il présente, dans les idées comme dans le langage, seraient, pour celui qui oserait l'aborder, une promesse d'indulgence. Mais ce n'est point par cette raison seule que la kabbale se recommande à l'attention de tous les esprits sérieux; il faut se rappeler que, depuis le commencement du seizième siècle jusqu'au milieu du dix-septième, elle a exercé sur la théologie, sur la philosophie, sur les sciences naturelles et sur la médecine une influence assez considérable; c'est véritablement son esprit qui inspirait les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, les Cornelius Agrippa, les Paracelse, les Henry Morus, les Robert Fludd, les Van Helmont et jusqu'à Jacob Boehme, le plus grand de tous ces hommes égarés à la recherche de la science universelle, d'une science unique destinée à nous montrer dans les profondeurs les plus reculées de la nature divine l'essence véritable et l'enchaînement de toutes choses. Moins hardi qu'un critique moderne dont nous parlerons bientôt, je n'oserais point prononcer ici le nom de Spinosa.

Je n'ai pas la prétention d'avoir fait la découverte d'une terre entièrement inconnue. Je dirai, au contraire, qu'il faut des années pour parcourir tout ce qui a été écrit sur la kabbale, depuis l'instant seulement où ses secrets furent trahis par la presse. Mais, que d'opinions contradictoires, que de jugements passionnés, que de bizarres hypothèses et, en général, quel chaos indigeste dans cette foule de livres hébreux, latins ou allemands, publiés sous toutes les formes et sillonnés de citations de toutes les langues! Et remarquez bien que le désaccord ne se montre pas seulement dans l'appréciation des doctrines qu'il s'agissait de faire connaître ou devant le problème si compliqué de leur origine; il éclate d'une manière non moins sensible dans l'exposition elle-

même. On ne saurait donc regarder comme inutile un travail plus moderne, qui, prenant pour base les documents originaux, les traditions les plus accréditées, les textes les plus authentiques, ne dédaignerait pas ce qu'il y a de bon et de vrai dans les recherches antérieures. Mais, avant de commencer l'exécution de ce plan, je crois nécessaire de mettre sous les yeux du lecteur une appréciation rapide de chacun des ouvrages qui ont fait naître l'idée et qui contiennent, dans une certaine mesure, les éléments de celui-ci. On se fera ainsi une notion plus juste de l'état de la science sur cet obscur sujet et de la tâche que nos devanciers nous ont laissée. Tel est le vrai but de cette préface.

Je ne parlerai pas des kabbalistes modernes qui ont écrit en hébreu ; leur nombre est si considérable, les caractères qui les distinguent individuellement ont si peu d'importance, et, sauf quelques rares exceptions, ils pénètrent si peu dans les profondeurs du système dont ils se disent les interprètes, qu'il serait fort difficile et non moins fastidieux de les faire connaître chacun séparément. Il suffira de savoir qu'ils se partagent en deux écoles qui furent fondées presque en même temps dans la Palestine vers le milieu du seizième siècle, l'une par Moïse Corduero [1], et l'autre par Isaac Loria [2], regardé par quelques juifs comme le précurseur du Messie. Tous deux, malgré l'admiration superstitieuse qu'ils

1. Son nom s'écrit en hébreu ר״ מֹשֶׁה קוֹרְדוֹאֵירוֹ, et peut-être faut-il prononcer Cordovero. Il était d'origine espagnole et florissait vers le milieu du seizième siècle, à Safed, dans la Galilée supérieure. Son principal ouvrage a pour titre : *le Jardin des Grenades*, פרדס רמונים, in-f°, Cracovie. Il a composé aussi un petit traité de morale mystique, appelé *le Palmier de Déborah* (תמר דבורה), Mantoue, 1623, in-8.

2. Son nom s'écrit en hébreu ר״ יִצְחָק אַשְׁכְּנַזִי ou, par abréviation, האר״י. Il est mort également à Safed, en 1572. A part quelques traités détachés dont l'authenticité est loin d'être constatée, il n'a rien publié lui-même. Mais sous ce titre : *l'Arbre de Vie* (עץ חיים), son disciple Chaïm Vital a réuni toutes ses opinions en un seul corps de doctrine.

inspirent à leurs disciples, ne sont pourtant que des commentateurs sans originalité. Mais le premier, sans pénétrer bien loin dans leur esprit, se tient assez près du sens propre, de la signification réelle des monuments originaux; le second s'en écarte presque toujours pour donner carrière à ses propres rêveries, véritables songes d'un esprit malade, *ægri somnia vana*. Je n'ai pas besoin de dire lequel des deux j'ai le plus souvent consulté. Cependant je ne puis m'empêcher de faire la remarque que c'est le dernier qui l'emporte dans l'opinion.

J'écarterai aussi les écrivains qui n'ont parlé de la kabbale qu'en passant, comme Richard Simon[1], Burnet[2], Hottinger[3]; ou qui, bornant leurs recherches à la biographie et à l'histoire proprement dite, ne font guère que nous indiquer les sources où il faut puiser, par exemple Wolf[4], Basnage[5], Bartolocci[6]; ou enfin qui se sont contentés de résumer, quelquefois de répéter, ce que d'autres avaient dit avant eux. Tels sont, par rapport à notre sujet, l'auteur de l'*Introduction à la philosophie des Hébreux*[7], et les historiens modernes de la philosophie, qui tous ont copié plus ou moins Brucker, comme Brucker lui-même avait mis à contribution les dissertations plus néoplatoniciennes et arabes que kabbalistiques du rabbin espagnol Abraham Cohen Eréra[8]. Après toutes ces éliminations, il me reste encore à

1. *Histoire critique du Vieux Testament*, t. I,, chap. VII.
2. *Archæolog. philosoph.*, chap. IV.
3. *Thes. philolog.*, et dans ses autres écrits. — *Discursus gemaricus de incestu*, etc.
4. *Bibliotheca hebraïca;* Hamb., 1721, 4 vol. in-4.
5. *Histoire des Juifs;* Paris et La Haye.
6. *Magna Bibliotheca rabbinica*, 4 vol. in-f°.
7. J. F. Buddeus, *Introductio ad Historiam philosophiæ Hebræorum;* Halæ, 1702 et 1721, in-8.
8. Eréra appartient au dix-septième siècle. Son principal ouvrage, *Porte des Cieux* (Porta cœlorum), a été composé en espagnol, sa langue maternelle, puis

parler d'un assez bon nombre d'auteurs qui ont fait de la doctrine ésotérique des Hébreux une étude plus sérieuse, ou à qui du moins il faut accorder le mérite de l'avoir tirée de l'obscurité profonde où elle était restée enfouie jusqu'à la fin du quinzième siècle.

Le premier qui ait révélé à l'Europe chrétienne le nom et l'existence de la kabbale, c'est un homme qui, malgré les écarts de son ardente imagination, malgré la fougue désordonnée de son esprit enthousiaste, et peut-être par la puissance même de ses brillants défauts, a imprimé aux idées de son siècle une vigoureuse impulsion : nous voulons parler de Raymond-Lulle. Il serait difficile de dire jusqu'à quel point il était initié à cette science mystérieuse, et quelle influence elle a exercée sur ses propres doctrines. Je me garderai d'affirmer, avec un historien de la philosophie[1], qu'il y a puisé la croyance à l'identité de Dieu et de la nature. Mais il est certain qu'il s'en faisait une idée très élevée, la regardant comme une science divine, comme une véritable révélation dont la lumière s'adresse à l'âme rationnelle[2]; et peut-être est-il permis de supposer que les procédés artificiels mis en usage par les kabbalistes pour rattacher leurs opinions aux paroles de l'Écriture, que la substitution, si fréquente parmi eux, des nombres ou des lettres aux idées et aux mots, n'ont pas peu contribué à l'invention du *grand art*. Il est digne de remarque que plus de deux siècles et demi avant l'existence des deux écoles rivales de Loria et de

traduit en hébreu, et enfin en latin, par l'auteur de la *Kabbalah denudata*. Il en sera encore une fois question un peu plus bas.

1. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, p. 837.

2. « Dicitur hæc doctrina *Kabbala* quod idem est secundùm Hebræos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitùs revelatæ animæ rationali.... Est igitur Kabbala habitus animæ rationalis ex rectâ ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino consequutivè divina scientia vocari debet. » (*De Auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium;* Strasbourg, 1651.)

Corduero, dans le temps même où certains critiques modernes ont voulu placer la naissance de toute la science kabbalistique, Raymond-Lulle fasse déjà la distinction des kabbalistes anciens et des kabbalistes modernes[1].

L'exemple donné par le philosophe majorquin demeura longtemps stérile; car, après lui, l'étude de la kabbale retomba dans l'oubli, jusqu'au moment où Pic de la Mirandole et Reuchlin vinrent répandre quelque lumière sur une science dont on ne connaissait jusqu'alors, hors du cercle des adeptes, que l'existence et le nom. Ces deux hommes, également admirés par leur siècle pour la hardiesse de leur esprit et l'étendue de leurs connaissances, sont pourtant loin d'être entrés dans toutes les profondeurs et dans toutes les difficultés du sujet. Le premier a tenté de réduire à un petit nombre de propositions[2] dont il n'indique pas la source, entre lesquelles on aperçoit difficilement quelque rapport, un système aussi étendu, aussi varié, aussi conséquent, aussi fortement construit que celui qui fait l'objet de nos recherches. Il est vrai que ces propositions étaient, dans l'origine, des thèses destinées à être soutenues en public et développées par l'argumentation. Mais, dans l'état où elles nous sont parvenues, leur brièveté autant que leur isolement les rend inintelligibles, et ce n'est pas assurément dans quelques digressions plus étendues, disséminées au hasard dans les œuvres les plus diverses, que l'on trouvera l'unité, les développements, les preuves de fidélité qu'on est en droit d'exiger dans une œuvre de cette importance. Le second, moins emporté par son imagination, plus systématique et plus clair, mais aussi d'une érudition moins étendue, n'a

1. *Ib. supr.* — Quant à l'opinion à laquelle nous faisons allusion, elle sera longuement discutée dans la première partie de ce travail.

2. *Conclusiones cabalisticæ, numero* XLVII, *secundum secretam doctrinam sapientium Hebræorum*, etc., t. I, page 54 de ses Œuvres, édit. de Bâle. Elles furent publiées pour la première fois à Rome, en 1486.

malheureusement pas su puiser aux sources les plus abondantes et les plus dignes de sa confiance. Pas plus que l'auteur italien qui, né après lui[1], l'avait cependant devancé dans cette carrière, il ne cite les autorités sur lesquelles il s'appuie; mais il est facile de reconnaître en lui l'esprit peu critique de Joseph de Castille[2] et du faux Abraham ben Dior, un commentateur du quinzième siècle, qui mêla à ses connaissances kabbalistiques les idées d'Aristote et tout ce qu'il savait de la philosophie grecque, interprétée par les Arabes[3]. En outre, la forme dramatique adoptée par Reuchlin n'est ni assez précise ni assez sévère pour un tel sujet, et ce n'est pas sans une sorte de dépit qu'on le voit passer à côté des questions les plus importantes pour établir, sur quelques vagues analogies, une filiation imaginaire entre la kabbale et la doctrine de Pythagore. Il veut que le fondateur de l'école italique ne soit qu'un disciple des kabbalistes, à qui il devrait, non seulement le fond, mais aussi la forme symbolique de son système et le caractère traditionnel de son enseignement : de là des subtilités et des violences qui défigurent également les deux ordres d'idées que l'on essaye de confondre. Des deux ouvrages qui ont fait la réputation de Reuchlin, un seul, celui qui a pour titre *de Arte Cabbalisticà*[4], contient une exposition régulière de la doctrine ésotérique des Hé-

1. Reuchlin est né en 1455, et Jean Pic de la Mirandole en 1463.

2. En hébreu, יוסף גיקטילא. Il est l'auteur du livre intitulé *la Porte de la Lumière* (שער אורה), que Paul Ricci a traduit en latin, et que Reuchlin a visiblement pris pour base dans son *de Verbo mirifico*.

3. Il est connu sous le nom de ראב״ד, c.-à.-d. Abraham ben David. Il a fait sur le *Sepher Ietzirah* un commentaire hébreu qui a été imprimé avec le texte, à Mantoue, en 1562, et à Amsterdam, en 1642. Il a été longtemps confondu, à cause de la similitude du nom, avec un autre kabbaliste bien plus célèbre, mort au commencement du treizième siècle, et le maître de Moïse de Léon, à qui l'on a voulu attribuer la composition du Zohar. (Voir le Journal de théologie judaïque de Geiger, t. II, p. 312.)

4. In-f°; Haguenau, 1517.

breux : l'autre (*de Verbo mirifico*), qui, en effet, a été publié d'abord[1], n'est guère qu'une introduction au premier, mais une introduction conçue d'un point de vue personnel, bien qu'elle paraisse un simple développement d'une idée plus ancienne. C'est dans ce livre que, sous prétexte de définir les différents noms consacrés à Dieu, l'auteur donne

1. Bâle, 1494, in-f°. — Ce livre étant d'une extrême rareté et d'un grand intérêt pour l'histoire du mysticisme, j'ai cru devoir en donner ici une idée très sommaire. Ainsi que le *de Arte Cabbalisticâ*, il a la forme d'un dialogue entre trois personnages : un philosophe épicurien appelé Sidonius, un juif nommé Baruch, et l'auteur lui-même, qui a traduit son nom allemand par le mot grec Capnion. Le dialogue se divise en autant de livres qu'il y a de personnages. Le premier livre, consacré à la réfutation de la philosophie épicurienne, n'est guère qu'une simple reproduction des arguments le plus généralement employés contre ce système ; aussi ne nous y arrêterons-nous pas davantage.

Le second livre a pour but d'établir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux ; que Platon, Pythagore, Zoroastre, ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, et que des traces de langue hébraïque se retrouvent dans la liturgie et dans les livres sacrés de tous les autres peuples. Enfin l'on arrive à l'explication des différents noms consacrés à Dieu. Le premier, le plus célèbre de tous, le *ego sum qui sum* (אהיה), est traduit dans la Philosophie de Platon par ces mots : τὸ ὄντως ὤν. Le second, que nous traduisons par *Lui* (הוא), c'est-à-dire le signe de l'immutabilité de Dieu et de son éternelle identité, se retrouve également chez le philosophe grec, dans le ταυτόν, opposé au θατερόν. Dieu, dans l'Écriture sainte, est encore appelé d'un troisième nom, celui du feu (אש). En effet, la première fois qu'il apparut à Moïse sur le mont Oreb, n'était-ce pas sous la forme d'un buisson ardent ? n'est-ce pas lui que les prophètes ont appelé *le feu dévorant* ? n'est-ce pas de lui encore que parlait saint Jean-Baptiste, quand il disait : « Moi je vous lave dans l'eau, un autre viendra qui vous lavera dans le feu » (Math., III, 11) ? Ce feu des prophètes hébreux est le même que l'*éther* (αἰθήρ) dont il est question dans les hymnes d'Orphée. Mais tous ces noms n'en forment en réalité qu'un seul, qui nous montre la substance divine sous trois aspects différents. Ainsi Dieu se nomme l'Être, parce que de lui émane toute existence ; il se nomme le Feu, parce que c'est lui qui éclaire et qui vivifie toutes choses ; enfin, il est toujours Lui, il reste éternellement semblable à lui-même au milieu de l'infinie variété de ses œuvres. Comme il y a des noms qui expriment la substance de Dieu, il y en a d'autres qui se rapportent à ses attributs, et tels sont les dix *séphiroth* ou catégories kabbalistiques dont il sera fréquemment question dans ce travail. Mais quand on fait abstraction de tout attribut et même de tous les points de vue

une libre carrière à son esprit mystique et aventureux; c'est là qu'il veut prouver, d'une manière générale, que toute philosophie religieuse, soit celle des Grecs, soit celle de l'Orient, a son origine dans les livres hébreux; c'est là aussi qu'il pose les fondements de ce qu'on a appelé un peu plus tard la *Kabbale chrétienne.*

déterminés sous lesquels on peut considérer la substance divine, quand on essaye de se représenter l'Être absolu comme retiré en lui-même, et n'offrant plus à notre intelligence aucun rapport définissable, alors il est désigné par le nom qu'il est défendu de prononcer, par le Tétragramme, trois fois saint, c'est-à-dire par le mot *Jehovah* (שם המפרש).

Nul doute que la Tétractys de Pythagore ne soit une imitation du Tétragramme hébreu, et que le culte de la décade n'ait été imaginé en l'honneur des dix *séphiroth.* On se ferait difficilement une idée de toutes les merveilles que l'auteur sait découvrir ensuite dans les quatre lettres dont se compose en hébreu le mot Jehovah. Ces quatre lettres font allusion aux quatre éléments, aux quatre qualités essentielles des corps (le chaud, le froid, le sec et l'humide), aux quatre principes géométriques (le point, la ligne, le plan, le solide), aux quatre notes de la gamme, aux quatre fleuves du paradis terrestre, aux quatre figures symboliques du char d'Ezéchiel, etc. De plus, chacune de ces lettres considérée à part ne nous offre pas une signification moins mystérieuse. La première (י), qui est aussi le signe du nombre dix, et nous rappelle par sa forme le point mathématique, nous apprend que Dieu est le commencement et la fin de toutes choses; car le point, c'est le commencement, l'unité première, et la décade, c'est la fin de toute numération. Le nombre cinq, exprimé par la seconde lettre (ה), nous indique l'union de Dieu et de la nature; de Dieu, représenté par le nombre trois, c'est-à-dire par la Trinité; de la nature visible représentée, selon Platon et Pythagore, par la dyade. La troisième lettre (ו) est le signe du nombre six. Or, ce nombre, que l'école pythagoricienne avait également en vénération, est formé par la réunion de la monade, de la dyade et la triade, ce qui est le symbole de toutes les perfections. D'un autre côté, le nombre six est aussi le symbole du cube, des solides ou du monde; donc il faut croire que le monde porte le cachet de la perfection divine. Enfin, la quatrième lettre est la même que la seconde (ה), et par conséquent nous nous trouvons encore une fois en présence du nombre cinq. Mais ici il correspond à l'âme humaine, à l'âme rationnelle, qui tient le milieu entre le ciel et la terre, comme cinq est le milieu de la décade, expression symbolique de la totalité des choses.

Nous voilà arrivé au troisième livre, dont le but est de démontrer par les mêmes procédés les principaux dogmes du christianisme. Aussi est-il placé

C'est à partir de cette époque que les idées kabbalistiques, devenues l'objet d'un intérêt plus général, commencent à compter sérieusement, non seulement dans les travaux d'érudition, mais dans le mouvement scientifique et religieux du seizième et du dix-septième siècle. C'est alors qu'on voit paraître successivement au jour les deux ouvrages d'Agrippa,

tout entier dans la bouche de Capnion ; car c'est sur les ruines de la philosophie sensualiste ou exclusivement païenne, et sur les traditions prétendues kabbalistiques dont Baruch a été l'interprète dans le livre précédent, qu'il s'agit d'élever maintenant l'édifice de la théologie chrétienne. Quelques exemples suffiront, je l'espère, pour donner une idée de la méthode que suit ici l'auteur, et de la manière dont il y rattache ses vues générales sur l'histoire de la religion. Dès le premier verset de la Genèse, « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », il trouve le mystère de la Trinité. En effet, en arrêtant notre attention sur le mot hébreu que nous traduisons par *créer* (ברא) ; en considérant chacune des trois lettres dont il se compose comme l'initiale d'un autre mot tout à fait distinct du premier, on obtiendra ainsi trois termes qui signifieront le *Père*, le *Fils*, le *Saint-Esprit* (אב־בן־רוח הקדש). Dans ces paroles tirées des Psaumes, « La pierre que les architectes avaient méprisée est devenue la pierre angulaire », on trouvera, par le même procédé, les deux premières personnes de la Trinité (אב ׳בן׳אבן). C'est encore la Trinité chrétienne qu'Orphée, dans son Hymne à la nuit, a voulu désigner par ces mots : νὺξ οὐρανός, αἰθήρ ; car cette nuit, qui engendre toutes choses, ne peut être que le Père ; ce ciel, cet olympe qui embrasse dans son immensité tous les êtres, et qui est né de la nuit, c'est le Fils ; enfin, l'éther, que le poète antique appelle aussi un *souffle de feu*, c'est le Saint-Esprit. Le nom de Jésus traduit en hébreu (יהשוה), c'est le nom même de Jehovah, plus la lettre שׁ, qui, dans la langue des kabbalistes, est le symbole du feu ou de la lumière, et dont saint Jérôme, dans son interprétation mystique de l'alphabet, a fait le signe de la parole. Ce nom mystérieux est donc toute une révélation, puisqu'il nous apprend que Jésus c'est Dieu lui-même conçu comme lumière et parole, ou le Verbe divin. Il n'y a pas jusqu'au symbole même du christianisme, jusqu'à la croix, qui ne soit clairement désignée dans l'Ancien Testament, soit par l'arbre de vie que Dieu avait planté dans le paradis terrestre, soit par l'attitude suppliante de Moïse, quand il lève les bras au ciel pour demander le triomphe d'Israël dans sa lutte contre Amalec, soit enfin par ce bois miraculeux qui, dans le désert de Marah, changea l'eau amère en eau douce. Dans la pensée de Reuchlin, Dieu s'est manifesté aux hommes sous différents aspects pendant les trois grandes périodes religieuses que l'on distingue ordinairement depuis la création ; et à chacun de ces aspects correspond dans l'Écriture un nom parti-

les savantes et curieuses rêveries de Postel, le répertoire des kabbalistes chrétiens, publié par Pistorius, les traductions de Joseph Voysin, les recherches de Kircher sur toute l'antiquité orientale, et enfin le résumé et le couronnement de tous ces travaux, la *Kabbale dévoilée*.

Il y a deux hommes dans Cornelius Agrippa : l'auteur du livre *de Occultâ Philosophiâ*[1], le défenseur enthousiaste de toutes les rêveries du mysticisme, l'adepte passionné de tous les arts imaginaires, et le sceptique découragé, qui se plaint de *l'incertitude et de la vanité des sciences*[2]. Ce n'est certainement pas le premier, comme on pourrait le croire, qui a rendu le plus de services à l'étude de la kabbale. Tout au contraire, en perdant de vue le côté métaphysique, c'est-à-dire l'essence même et le fond réel de ce système, en s'attachant seulement à la forme mystique en la développant jusqu'à ses dernières conséquences, jusqu'à l'astrologie et à la magie, il n'a pas peu contribué à en détourner, même à leur insu, les esprits graves et sérieux. Mais Agrippa sceptique, Agrippa revenu de tous ses enivrements, et rendu en quelque sorte à l'usage de la raison, a compris la haute antiquité des idées kabbalistiques, et les rapports qu'elles présentent avec les diverses sectes du gnosticisme[3]; c'est lui aussi qui a signalé la ressemblance qui existe entre les attributs divers

culier qui le caractérise parfaitement. Sous le règne de la nature, il s'appelait le *Tout-Puissant* (שַׁדַּי), ou plutôt le fécondateur, le nourricier des hommes : tel est le Dieu d'Abraham et de tous les patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation de Moïse jusqu'à la naissance du christianisme, il s'appelle le *Seigneur* (אֲדֹנָי), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous le règne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur (יְהֹשׁוּה). Ce point de vue ne manque pas de vérité et de grandeur.

1. Cologne, 1533, in-8, et 1531.

2. *De Incertitudine et vanitate scientiarum;* Col., 1527; Paris, 1529; Anvers, 1530.

3. « Ex hoc cabalisticæ superstitionis judaïco fermento podierunt, puto, Ophitæ, Gnostici et Valentiniani hæretici, qui ipsi quoque cum discipulis suis græcam quamdam cabalam commenti sunt », etc. *De Vanitat. scient.*, c. 47.

reconnus par les kabbalistes, autrement appelés les dix *séphiroth*, et les *dix noms mystiques* dont parle saint Jérôme dans sa lettre à Marcella[1].

Postel est le premier, que je sache, qui ait traduit en latin le plus ancien, et il faut ajouter le plus obscur monument de la kabbale; je veux parler du livre de la Création (*Sepher Ietzirah*[2]), attribué par une tradition fabuleuse, tantôt au patriarche Abraham, tantôt à Adam lui-même. Autant qu'il est permis de juger de cette traduction, dont l'obscurité égale au moins celle du texte, elle nous paraît généralement fidèle. Mais il faut renoncer à recueillir le moindre fruit des commentaires dont elle est suivie, et où l'auteur, se faisant l'apôtre d'une nouvelle révélation, fait servir son érudition si féconde et si riche, à justifier les écarts d'une imagination déréglée. On attribue aussi à Postel une traduction inédite du Zohar, que nous avons vainement cherchée parmi les manuscrits de la Bibliothèque royale.

Pistorius s'était proposé un but plus modeste et plus utile, celui de réunir en un seul recueil tous les écrits publiés sur la kabbale, ou pénétrés de son esprit; mais il s'est arrêté, on ne sait pourquoi, à la moitié de son œuvre. Des deux énormes volumes dont elle devait se composer dans l'origine, l'un était consacré à tous les ouvrages kabbalistiques écrits en hébreu, et par conséquent sous l'influence du judaïsme; l'autre, aux kabbalistes chrétiens, ou, pour me servir des paroles mêmes de l'auteur, « à ceux qui, faisant profession de christianisme, se sont toujours distingués par une vie pieuse et honnête, et dont les écrits, pour cela même, ne sauraient être repoussés comme des extravagances judaïques[3] ». C'était une sage précaution contre les préjugés du

1. *De Occultâ Philosophiâ*, lib. III, c. XI.

2. *Abrahami patriarchæ liber Jezirah, ex hebræo versus et commentariis illustratus à Guilelmo Postello;* Paris, 1552, in-16.

3. « Scriptores collegi qui christianam religionem professi, religiosè hones-

temps. Cependant ce dernier volume est le seul qui ait paru[1]. Il contient, outre la traduction latine du *Sepher Ietzirah* et les deux ouvrages de Reuchlin dont nous avons déjà parlé, un commentaire mystique et tout à fait arbitraire sur les thèses de Pic de la Mirandole[2], une traduction latine de l'ouvrage de Joseph de Castille, qui a servi de base au *de Verbo mirifico*, et enfin divers traités de deux auteurs juifs dont l'un a été conduit par l'étude de la kabbale à se convertir au christianisme : c'est Paul Ricci (Paulus Riccius), médecin de l'empereur Maximilien Ier; l'autre est le fils du célèbre Abravanel, ou Jehoudah Abravanel, plus connu sous le nom de Léon l'Hébreu. Ce dernier, par ses *Dialogues d'amour*[3], dont il existe dans notre langue plusieurs traductions[4], mériterait sans doute une place distinguée dans une histoire générale du mysticisme; mais son œuvre ne se rattachant qu'indirectement à la kabbale, il suffit de rappeler ici quelle en est la source, et de montrer, en passant, sous une de leurs faces les plus importantes, les idées dont on a tiré de semblables conséquences. Ricci, beaucoup plus occupé de la forme allégorique que du fond mystique des mêmes traditions, se contente de suivre de loin les traces de Reuchlin, et cherche à démontrer comme lui, par des procédés kabbalistiques, toutes les croyances essentielles du christianisme. Tel est le caractère de son principal ouvrage,

tèque vixerunt et quorum propterea libros, tanquam judaicam delirationem, detestari nemo potest. » Præf., p. 2.

1. *Artis cabalisticæ, h. e. reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, t. 1; Basil., 1587, in-f°.

2. *Archangeli Burgonovensis interpretationes in selectiora obscurioraque Cabalistarum dogmata*. Ib. supr.

3. Ils ont été écrits en italien sous ce titre : *Dialoghi de amore, composti per Leone medico, di natione hebreo et di poi fatto christiano*. Rome, 1535. in-4, et Venise, 1541.

4. L'une est de Sarrasin, l'autre de Pontus de Thiard, et une troisième du seigneur du Parc.

qui a pour titre : *de l'Agriculture céleste*[1]. Il est aussi l'auteur d'une introduction à la kabbale[2], où il se borne à résumer, sous une forme assez rapide, les opinions déjà exposées par ses devanciers. Mais il ne fait pas comme eux remonter jusqu'aux patriarches, jusqu'au père du genre humain, les traditions dont il est l'interprète; il lui suffit de croire qu'elles existaient déjà quand Jésus-Christ est venu prêcher sa doctrine, et qu'elles avaient préparé les voies à la nouvelle alliance; car, ces milliers de juifs qui ont accueilli la foi de l'Évangile, sans abandonner la loi de leurs pères, n'étaient pas autre chose, selon lui, que les kabbalistes du temps[3].

Je veux seulement nommer ici Joseph Voysin, dont le plus grand mérite envers la kabbale est d'avoir traduit assez fidèlement du *Zohar* plusieurs textes relatifs à la nature de l'âme[4], et je me hâte d'arriver à des travaux plus importants, au moins par l'influence qu'ils ont exercée.

Le nom de Kircher ne peut pas être prononcé sans une profonde vénération. C'était une encyclopédie vivante

1. *De cœlesti Agriculturâ.* Il se compose de quatre livres : le premier est une réfutation des philosophes qui repoussent le christianisme comme contraire à la raison; le deuxième est dirigé contre le judaïsme moderne, contre le système thalmudique, et tend à démontrer, par une interprétation symbolique de l'Écriture, que tous les dogmes chrétiens sont dans l'Ancien Testament; le troisième a pour but de concilier les opinions qui divisent le christianisme, en leur taisant à chacune leur part, et de les appeler toutes à l'unité catholique; dans le quatrième seulement il est question de la kabbale et du parti qu'on en peut tirer pour la conversion des Juifs.

2. *Isagoge in Cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabalistica.*

3. « .. Cabala cujus præcipui (haud dubiè) fuêre cultores primi hebræorum Christi auditorum et sacram ejus doctrinam atque fidei pietatem amplectentium, æmuli tamen paternæ legis. » *De cœlesti Agricult.*, lib. IV, ad init.

4. *Disputatio cabalistica R. Israel filii Mosis de animâ*, etc. *adjectis commentariis ex Zohar;* Paris, 1635. — Sa *Theologia Judæorum* n'apprend rien sur la kabbale.

de toutes les sciences ; du moins aucune n'est-elle restée complètement en dehors de son érudition prodigieuse, et il y en a plusieurs, au nombre desquelles on compte principalement l'archéologie, la philologie et les sciences naturelles, qui lui doivent d'importantes découvertes. Mais il est connu que ce savant homme ne brille pas par les qualités qui font le critique et le philosophe, et qu'il est même parfois d'une crédulité peu commune. Tel est le caractère qu'il montre surtout dans son exposition de la doctrine des kabbalistes [1]. Ainsi il ne doute pas un instant qu'elle n'ait été d'abord apportée en Égypte par le patriarche Abraham, et que de là elle ne se soit répandue peu à peu dans le reste de l'Orient, se mêlant à toutes les religions et à tous les systèmes de philosophie. Mais en même temps qu'il lui reconnaît cette autorité imaginaire et cette fabuleuse antiquité, il la dépouille de son mérite réel : les idées originales et profondes, les croyances hardies qu'elle renferme, les plus curieux aperçus sur le fond de toute religion et de toute morale, sont entièrement perdus pour sa faible vue, frappée seulement de ces formes symboliques dont l'usage et l'abus semblent être dans la nature même du mysticisme. La kabbale est pour lui tout entière dans cette grossière enveloppe, dans ses mille combinaisons des lettres et des nombres, dans ses chiffres arbitraires, enfin dans tous les procédés plus ou moins bizarres au moyen desquels, forçant les textes sacrés à lui prêter leur appui, elle trouvait un accès dans des esprits rebelles à toute autre autorité qu'à celle de la Bible. Les faits et les textes que j'ai rassemblés dans ce travail se chargeront de détruire ce point de vue étrange et me dispensent de m'y arrêter plus longtemps. Je dirai seulement que Kircher, ainsi que Reuchlin et Pic de la Mirandole, n'a connu que les ouvrages

1. *Œdipus Ægyptiacus*, t. II, part. I. — Cet ouvrage a été publié à Rome, de 1652 à 1654.

des kabbalistes modernes, dont le grand nombre, en effet, s'est arrêté à une lettre morte et à des symboles vides de toute idée.

Il n'existe pas aujourd'hui, sur le sujet qui nous occupe, une œuvre plus complète, plus exacte, plus digne de notre respect par les travaux et les sacrifices dont elle est le fruit, que celle du baron de Rosenroth, ou *la Kabbale dévoilée*[1]. On y trouve, accompagnés d'une traduction généralement fidèle, des textes précieux, entre autres les trois plus anciens fragments du *Zohar*, c'est-à-dire du monument le plus important de la kabbale; et à défaut de textes elle nous offre des analyses étendues ou des tables très détaillées. Elle renferme aussi ou de nombreux extraits, ou des traités tout entiers des kabbalistes modernes, une sorte de dictionnaire qui nous prépare à la connaissance des choses encore plus qu'il ne donne celle des mots; et enfin, sous prétexte, et peut-être dans l'espoir sincère de convertir au christianisme les adeptes de la kabbale, l'auteur a réuni tous les passages du Nouveau Testament qui offrent quelque ressemblance avec leur doctrine. Il ne faut pas cependant se faire illusion sur le caractère de ce grand ouvrage : il ne répand pas plus de lumière que ceux qui l'ont précédé, sur l'origine, sur la transmission de la kabbale et l'authenticité de ses plus anciens monuments. Vainement aussi l'on y chercherait une exposition régulière et complète du système kabbalistique; il contient seulement les matériaux qui doivent entrer et se fondre dans une œuvre pareille; et même, à le considérer uniquement sous cette face, il n'est pas au-dessus des atteintes de la critique. Quoique beaucoup trop sévère dans ses expressions, ce n'est pas sans justice que Buddé l'appelle « une œuvre obscure et confuse, où le nécessaire, et ce qui

1. *Kabbala denudata,* seu Doctrina Hebræorum transcendentalis, etc., t. II; Solisb., 1677, in-4°, t. II, liber Zohar restitutus; Francf., 1684, in-4.

ne l'est pas, l'utile et le superflu, sont confondus pêle-mêle dans un même chaos[1] ». Il aurait pu facilement, grâce à un meilleur choix, être plus riche sans avoir plus d'étendue. En effet, pourquoi n'avoir pas laissé à leur place, c'est-à-dire dans le recueil même de ses œuvres, les rêveries de Henri Morus, qui n'ont rien de commun avec la théologie mystique des Hébreux? J'en dirai autant de l'ouvrage prétendu kabbalistique d'Éréra. Ce rabbin espagnol, d'ailleurs remarquable par son érudition philosophique, ne s'est pas contenté de substituer aux vrais principes de la kabbale les modernes traditions de l'école d'Isaac Loria[2], mais il trouve encore le secret de les défigurer en y mêlant les idées de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Proclus, d'Avicenne, de Pic de la Mirandole, en un mot, tout ce qu'il sait de la philosophie grecque et arabe. C'est lui principalement, sans doute à cause de l'ordre didactique de ses dissertations et de la précision de son langage, que les historiens modernes de la philosophie ont pris pour guide dans leur exposition de la kabbale; et qu'on s'étonne après cela si l'on a si souvent attribué à cette science une origine toute récente, ou si l'on y a cru voir une pâle imitation, un plagiat mal déguisé d'autres systèmes parfaitement connus! Enfin, puisque l'auteur de la *Kabbala denudata* n'a pas voulu s'en tenir aux sources les plus anciennes, et nous faire connaître, par des citations plus nombreuses, tout ce qu'il y a encore d'originalité et de faits intéressants enfouis dans le Zohar, pourquoi cette prédilection pour les commentaires d'Isaac Loria, dont un homme en jouissance de sa raison ne soutient pas la lecture? Les sacrifices et les laborieuses veilles

1. « Confusum et obscurum opus, in quo necessaria cum non necessariis, utilia cum inutilibus, confusa sunt, et in unum velut chaos conjecta. » (*Introd. ad Phil. hebr.*)

2. Il se dit lui-même de cette école, ayant eu pour maître Israël Serug, le disciple immédiat de Loria (*Porta cœlor.*, *dissert.* IV, c. 8).

qu'il en a coûté, de l'aveu même de l'auteur, pour produire au jour ces stériles chimères, n'auraient-ils pas été employés plus utilement à cette longue chaîne de kabbalistes encore trop ignorés, qui commence à Saadiah, aux environs du dixième siècle, et finit avec le treizième, à Nachmanide? On aurait eu ainsi sous les yeux, en y comprenant celles qui composent le Zohar, toute la suite des traditions kabbalistiques, depuis le moment où l'on commença de les écrire jusqu'à celui où le secret en fut complètement violé par Moïse de Léon [1]. Si cette tâche était trop difficile, on pouvait au moins consacrer une place aux œuvres si estimées de Nachmanide [2], le défenseur du célèbre Moïse ben Maïmon, et dont les connaissances kabbalistiques inspiraient une si vive admiration, qu'on les disait apportées du ciel par le prophète Élie. Malgré ses lacunes et ses nombreuses imperfections, le consciencieux travail de Rosenroth restera toujours comme un monument de patience et d'érudition ; il sera consulté par tous ceux qui voudront connaître les produits de la pensée chez les Juifs, ou qui aimeront à observer le mysticisme sous toutes ses formes et dans tous ses résultats. C'est grâce à la connaissance plus approfondie qu'il a donnée de la kabbale, que cette doctrine a cessé d'être étudiée exclusivement, ou comme un instrument de conversion, ou comme une science occulte. Elle a pris place dans les recherches philosophiques et philologiques, dans l'histoire générale de la philosophie et dans la théologie rationnelle, qui a essayé d'expliquer à sa lumière quelques passages difficiles du Nouveau Testament.

1. On trouvera sur tous ces noms propres des renseignements suffisamment étendus dans la première partie de ce travail.

2. Nachmanide ou Moïse ben Nachman, appelé par abréviation *Ramban* (רמבן), est né à Girone, et florissait vers la fin du treizième siècle. Il était médecin, philosophe, et avant tout kabbaliste. Ses principaux ouvrages sont un *Commentaire sur le Pentateuque* (ביאור על התורה), le *Livre de la*

Le premier que nous voyons marcher dans cette direction, c'est Georges Wachter, théologien et philosophe distingué, faussement accusé de spinosisme, à cause de l'indépendance de son esprit, et auteur d'une tentative de conciliation entre les deux sciences auxquelles il consacrait un égal dévouement[1]. Voici d'abord à quelle occasion il vint à s'occuper de la kabbale : séduit par ce système, auquel, du reste, il était assez étranger, un protestant de la confession d'Augsbourg se convertit publiquement au judaïsme, et substitua à son véritable nom, Jean-Pierre Speeth, celui de Moses Germanus. Il eut la folie de provoquer Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé : *le Spinosisme dans le judaïsme*[2]. On ne trouvera pas dans cet ouvrage beaucoup de lumière sur la nature et sur l'origine des idées kabbalistiques; mais il soulève une question du plus haut intérêt : celle de savoir si Spinosa était initié à la kabbale, et quelle influence elle a exercée sur son système. Jusqu'alors c'était parmi les savants une opinion presque générale qu'il existe une très grande affinité entre les points les plus importants de la science des kabbalistes et les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne. Wachter entreprend de démontrer que ces deux ordres d'idées sont séparés l'un de l'autre par un abîme; car la kabbale, à ses yeux, n'est autre chose que l'athéisme, la négation de Dieu et la déification du monde, doctrine qu'il croit être celle du philosophe hollandais, et à laquelle Spinosa aurait seulement donné une forme plus moderne. Nous n'avons pas à rechercher ici si les deux sys-

foi et de l'espérance (ספר אמונה והבטחון) et la *Loi de l'homme* (תורת אדם).

1. L'ouvrage où il poursuit ce but a pour titre : *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*; Amst., 1692, in-8.

2. Amsterdam, 1699, in-12, allemand.

tèmes sont en eux-mêmes bien ou mal appréciés, mais il y a quelque réalité dans la succession historique ou dans le rapport de filiation qu'on veut établir entre eux. Les seules preuves qu'on en donne (car je ne compte pas les analogies et les ressemblances plus ou moins éloignées) consistent en deux passages en effet très importants : l'un tiré de l'*Éthique*, et l'autre des lettres de Spinosa. Voici d'abord le dernier : « Quand j'affirme que toutes choses existent en Dieu, et qu'en lui tout se meut, je parle comme saint Paul, comme tous les philosophes de l'antiquité, bien que je m'exprime d'une autre façon, et j'oserai même ajouter, comme tous les anciens Hébreux, autant qu'on peut en juger par certaines traditions altérées de bien des manières[1]. » Évidemment il ne peut être question, dans ces lignes, que des traditions kabbalistiques, car celles que les juifs ont réunies dans le Thalmud ne sont que des récits (*hagada*), ou des lois cérémonielles (*halacha*). Le passage de l'*Éthique* est encore plus décisif. Après avoir parlé de l'unité de substance, Spinosa ajoute : « C'est le principe que quelques-uns d'entre les Hébreux semblent avoir aperçu comme au travers d'un nuage, quand ils ont pensé que Dieu, que l'intelligence de Dieu et les objets sur lesquels elle s'exerce sont une seule et même chose[2]. » On ne saurait se méprendre sur le sens historique de ces paroles, si on veut les rapprocher des lignes suivantes, que nous traduisons presque littéralement d'un ouvrage kabbalistique, le commentaire le plus fidèle qui existe sur le Zohar : « La science du créateur n'est pas comme celle des créatures ; car, chez celles-ci, la science est

1. « Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet. » (*Epist.*, XXI.)

2. « Hoc quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. » (*Eth.*, part. II, prop. 7, Schol.)

distincte du sujet de la science, et porte sur des objets qui, à leur tour, se distinguent du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la pensée, ce qui pense et ce qui est pensé. Au contraire, le créateur est lui-même, tout à la fois, la connaissance, et ce qui connaît, et ce qui est connu. En effet, sa manière de connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui ; c'est en se connaissant et en se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre substance. Il est le type de tout être, et toutes choses existent en lui sous leur forme la plus pure et la plus accomplie ; de telle sorte que la perfection des créatures est dans cette existence même par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur être ; et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles déchoient de cet état si parfait et si sublime[1]. » Que faut-il conclure de là ? Que les idées et la méthode cartésiennes, que les développements tout à fait libres de la raison, et par-dessus tout, que les aperçus individuels, comme aussi les écarts du génie, ne sont pour rien dans la plus audacieuse conception dont l'histoire de la philosophie moderne puisse nous offrir l'exemple ? Ce serait un étrange paradoxe que nous n'entreprendrons même pas de réfuter. D'ailleurs, il est facile de voir, par les citations mêmes sur lesquelles on s'appuie, que Spinosa n'avait de la kabbale qu'une idée sommaire et fort incertaine, dont il a pu reconnaître l'importance après la création de son propre système[2]. Mais, chose étrange ! après avoir dépouillé Spinosa de toute originalité au profit de la kabbale,

1. Moïse Corduero, *Pardes Rimonim*, f° 55, r°.

2. Il connaissait beaucoup mieux les kabbalistes modernes, ou du moins quelques-uns d'entre eux, à qui il ne ménage pas les épithètes injurieuses : *Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui* (*Tract. theol. polit.*, c. IX). Il serait absurde de vouloir appliquer cette phrase aux kabbalistes en général.

Wachter fait de cette doctrine elle-même un plagiat misérable, une compilation sans caractère, à laquelle auraient contribué tous les siècles pendant lesquels elle est restée ignorée, tous les pays où les Juifs ont été dispersés, et par conséquent les systèmes les plus contradictoires. Comment une œuvre pareille serait-elle athée plutôt que théiste? enseignerait-elle le panthéisme plutôt qu'un Dieu distinct du monde? Comment, surtout, aurait-elle pris dans l'*Éthique* l'unité sévère et la rigueur inflexible des sciences exactes? Cependant il faut rendre à Wachter cette justice, que, dans un second ouvrage sur le même sujet[1], il modifie considérablement ses opinions. Ainsi, pour lui, Spinosa n'est plus l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne[2]. Il avoue naïvement qu'il l'avait jugé d'abord sans le connaître, entraîné par les préjugés et les passions soulevés contre lui[3]. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes l'une de l'autre : la kabbale moderne demeure sous le poids de ses mépris et de son anathème; mais l'ancienne kabbale, qui a duré, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était une science traditionnelle de l'ordre le plus élevé, et dont l'origine se perd dans une antiquité mystérieuse. Les premiers chrétiens, les plus anciens Pères de l'Église, n'avaient pas d'autre philosophie[4], et c'est elle qui

1. *Elucidarius Cabalisticus;* Rome, 1706, in-8.

2. « Non defuerunt viri docti, qui, posthabitâ philosophiâ vulgari, reconditam et antiquissimam Hebræorum sectarentur. Quos inter memorandus mihi est Benedictus de Spinosa, qui ex philosophiæ hujus rationibus, divinitatem Christi atque circa veritatem universæ religionis christianæ agnovit.... » (*Elucid. Cab.*, præf., pag. 7.)

3. *Ib. supr.*, pag. 13.

4. ... « Hæc philosophia, ab Hebræis accepta, et sacris Ecclesiæ patribus tantopere commendata, post tempora nicæna mox expiravit. » (*Ib. supr.*)

a mis Spinosa sur la voie de la vérité. L'auteur insiste vivement sur ce point, dont il fait le centre de ses recherches.

Quoique très superficiel dans toute son étendue, et quelquefois fort inexact, ce parallèle entre la doctrine de Spinosa et celle des kabbalistes n'a pas peu contribué à éclairer les esprits sur la vraie signification de cette dernière; je veux parler de son caractère et de ses principes métaphysiques. On fut mis en voie de s'assurer que ce qui avait produit d'abord tant de surprise et de scandale, que l'idée d'un Dieu, substance unique, cause immanente et nature réelle de tout ce qui est, n'était pas un fait nouveau; qu'il avait déjà paru autrefois près du berceau du christianisme, sous le nom même de la religion. Mais cette idée se montre aussi ailleurs, dans une antiquité non moins reculée. Où donc en faut-il chercher l'origine? Est-ce la Grèce ou l'Égypte des Ptolémées qui l'ont donnée à la Palestine? Est-ce la Palestine qui l'a trouvée d'abord? ou bien faut-il remonter plus loin encore dans l'Orient? Telles sont les questions dont on se préoccupa alors; tel est aussi, excepté un petit nombre de critiques uniquement attentifs à la forme, le sens qu'on a toujours attaché depuis aux traditions kabbalistiques. Il ne s'agit plus d'une certaine méthode d'interprétation appliquée à l'Écriture sainte, ni de mystères tout à fait au-dessus de la raison, que Dieu lui-même aurait révélés, soit à Moïse, soit à Abraham, soit à Adam, mais d'une science purement humaine, d'un système représentant à lui seul toute la métaphysique d'un ancien peuple, et par là même d'un grand intérêt pour l'histoire de l'esprit humain. C'est le point de vue philosophique, encore une fois, qui a pris la place de l'allégorie et du mysticisme. Cet esprit ne se montre pas seulement dans l'exposition de Brucker, où il est parfaitement à sa place, mais il paraît dominer généralement. Ainsi, en 1785, une société savante, la Société des antiquités de Cassel, ouvrit un concours académique sur le sujet sui-

vant : « La doctrine des kabbalistes, selon laquelle toutes choses sont engendrées par émanation de l'essence même de Dieu, vient-elle, ou non, de la philosophie grecque? » Malheureusement la réponse fut beaucoup moins sensée que ne l'était la question. L'ouvrage qui remporta le prix, fort peu connu et peu digne de l'être, ne répand aucune lumière nouvelle sur la nature même de la kabbale; et, quant à l'origine de ce système, il se borne à reproduire les fables les plus discréditées[1]. Il nous montre les idées kabbalistiques dans les hymnes d'Orphée, dans la philosophie de Thalès et et de Pythagore; il les fait contemporaines des patriarches, et nous les donne sans hésiter pour l'antique sagesse des Chaldéens. On en sera moins surpris quand on saura que l'auteur était de la secte des illuminés, qui, à l'exemple de toutes les associations de ce genre, faisait remonter ses annales jusqu'au berceau même du genre humain[2]. Mais à cette époque, ce qu'on appelle en Allemagne la théologie rationnelle, c'est-à-dire cette manière tout à fait libre d'interpréter l'Écriture sainte, dont Spinosa avait donné l'exemple dans son *Traité théologico-politique*, faisait de la kabbale un fréquent usage. Elle s'en servait, comme je l'ai déjà dit, pour éclaircir divers passages des lettres de saint Paul, relatifs à des hérésies contemporaines. Elle a aussi voulu y trouver l'explication des premiers versets de l'Évangile de saint Jean, et a cherché à la rendre utile, soit à l'étude du gnosticisme, soit à l'histoire ecclésiastique en général[3]. Dans le même temps, Tiedmann et Tennemann viennent lui donner, en quelque sorte, acte de possession de la place que Brucker lui a consacrée le premier dans l'histoire de la philosophie. Bientôt paraît l'école de Hegel, qui ne pouvait

1. *De la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les kabbalistes;* Riga, 1786, in-8, en allemand.

2. Voyez Tholuck, *de Ortu Cabbalæ;* Hamb., 1837, p. 3.

3. Voyez Tholuck, ouvrage cité, p. 4.

manquer de tirer parti d'un système où elle trouvait sous une autre forme quelques-unes de ses propres doctrines. Cependant une réaction ne tarda pas à s'opérer contre cette école à jamais célèbre, et c'est évidemment sous l'influence de ce sentiment que fut écrit l'ouvrage intitulé : *Kabbalisme et Panthéisme*[1]. L'auteur de ce petit livre s'efforce de prouver qu'il n'existe aucune ressemblance entre les deux systèmes dont il entreprend le parallèle, et cela en dépit de l'évidence; car il arrive souvent que les passages sur lesquels il s'appuie sont diamétralement opposés aux conséquences qu'il en tire. Du reste, très inférieur, pour l'érudition, à la plupart de ses devanciers, malgré l'appareil pédantesque et le luxe de citations dont il lui a plu de s'entourer, il ne se place au-dessus d'eux, ni par la critique des sources, ni par l'appréciation philosophique des idées. Enfin, récemment, un homme qui occupe à juste titre un rang éminent parmi les théologiens et les orientalistes de l'Allemagne, M. Tholuck, a voulu aussi apporter sur ce sujet le tribut de sa science et de sa critique exercée. Mais, comme il ne s'est occupé que d'un point particulier, c'est-à-dire de l'origine de la kabbale, et que d'ailleurs l'appréciation de ses opinions exige une discussion approfondie, je me suis réservé d'en parler, en temps plus opportun, dans le corps de ce travail. Il en est de même pour tous les écrivains modernes dont les noms, quoiqu'ils eussent mérité une place ici, n'ont pas encore été prononcés.

Tels sont, en substance, les efforts qui ont été faits jusqu'aujourd'hui pour découvrir le sens et l'origine des livres kabbalistiques. Je ne voudrais pas que, frappé seulement de ce qu'ils ont d'incomplet, on en pût conclure que tout est à recommencer. Je suis convaincu, au contraire, que les travaux et même les erreurs de tant d'esprits distingués ne

1. *Kabbalismus und Pantheismus*, par M. Freystadt. Kœnigsberg, 1832, in-8.

peuvent pas être impunément ignorés de quiconque veut étudier sérieusement la même matière. Quand même, en effet, on pourrait aborder sans aucun secours les monuments originaux, il serait toujours nécessaire de connaître à l'avance les interprétations très diverses qu'on leur a données jusqu'à présent; car chacune d'elles correspond à un point de vue assez fondé en lui-même, mais qui devient faux lorsqu'on s'y arrête exclusivement. Ainsi, pour fournir en même temps la preuve de ce que je viens de dire et le résumé de tout ce qui précède, ceux-ci ne considérant dans la kabbale que sa forme allégorique et son caractère traditionnel, l'ont accueillie avec un mystique enthousiasme, comme une révélation anticipée des dogmes chrétiens; ceux-là l'ont prise pour un art occulte, frappés qu'ils étaient des chiffres étranges, des bizarres formules sous lesquelles elle aime à cacher son intention réelle, et des rapports qu'elle établit sans cesse entre l'homme et toutes les parties de l'univers; d'autres, enfin, se sont emparés surtout de son principe métaphysique, et ont voulu y trouver un antécédent, tantôt honorable, tantôt honteux, de la philosophie de leur temps. On conçoit qu'avec des études partielles et incomplètes, conduites par des préoccupations très diverses, on ait pu trouver tout cela dans la kabbale, sans être précisément en contradiction avec les faits. Mais pour en avoir une idée exacte et découvrir la place qu'elle tient réellement parmi les œuvres de l'intelligence, il ne faut l'étudier ni dans l'intérêt d'un système, ni dans celui d'une croyance religieuse; on s'efforcera seulement, sans autre souci que celui de la vérité, de fournir quelques éléments trop peu connus encore à l'histoire générale de la pensée humaine. C'est le but auquel j'ai voulu atteindre dans le travail qu'on va lire, et pour lequel je n'ai épargné ni le temps ni les recherches.

INTRODUCTION

Quoiqu'on trouve dans la kabbale un système bien complet sur les choses de l'ordre moral et spirituel, on ne peut cependant la considérer ni comme une philosophie, ni comme une religion : je veux dire qu'elle ne s'appuie, du moins en apparence, ni sur la raison, ni sur l'inspiration ou l'autorité. Elle n'est pas non plus, comme la plupart des systèmes du moyen âge, le fruit d'une alliance entre ces deux puissances intellectuelles. Essentiellement différente de la croyance religieuse, sous l'empire, et, l'on peut dire, sous la protection de laquelle elle a pris naissance, elle s'est introduite dans les esprits comme par surprise, grâce à une forme et à des procédés qui pourraient affaiblir l'intérêt dont elle est digne, qui ne permettraient pas toujours d'être convaincus de l'importance que nous nous croyons en droit de lui attribuer, si, avant de la faire connaître dans ses divers éléments, si, avant d'aborder aucune des questions qui s'y rattachent, l'on n'a indiqué avec quelque précision la place qu'elle occupe parmi les œuvres de la pensée, le rang qu'elle doit tenir entre les croyances religieuses et les systèmes philosophiques, et, enfin, les besoins ou les lois qui peuvent expliquer l'étrangeté de ses moyens de développe-

ment. C'est aussi ce que nous allons tenter de faire avec toute la brièveté possible.

C'est un fait attesté par l'histoire de l'humanité entière, que les vérités de l'ordre moral, les connaissances que nous pouvons acquérir sur notre nature, notre destination et le principe de l'univers, ne sont pas d'abord accueillies sur la foi de la raison et de la conscience, mais par l'effet d'une puissance plus active sur l'esprit des peuples, et qui a pour attribut général de nous présenter des idées sous une forme presque matérielle, tantôt celle d'une parole descendue du ciel dans des oreilles humaines, tantôt celle d'une personne qui les développe en exemples et en actions. Cette puissance, universellement connue sous le nom de *Religion* ou de *Révélation*, a ses révolutions et ses lois; malgré l'unité qui règne au fond de sa nature, elle change d'aspect avec les siècles et les pays, comme la philosophie, la poésie et les arts. Mais, en quelque lieu, en quelque temps qu'elle vienne à s'établir, elle ne peut pas sur-le-champ dire à l'homme tout ce qu'il a besoin de savoir, même dans la sphère des devoirs et des croyances qu'elle lui impose, même quand il n'a pas d'autre ambition que celle de la comprendre autant qu'il est nécessaire pour lui obéir. En effet, il y a dans toute religion, et des dogmes qui ont besoin d'être éclaircis, et des principes dont il reste à développer les conséquences, et des lois sans application possible, et des questions entièrement oubliées, qui, cependant, touchent aux intérêts les plus importants de l'humanité. Une grande activité de la pensée devient nécessaire pour répondre à tous ces besoins, et c'est ainsi que l'intelligence est excitée à user de ses propres forces, par le désir même de croire et d'obéir. Mais cette impulsion est loin de produire partout les mêmes résultats, et d'agir sur tous les esprits de la même manière. Les uns, ne voulant laisser aucune place à l'indépendance individuelle, poussant à ses dernières conséquences le principe de l'autorité, ad-

mettent, à côté de la révélation écrite, où l'on ne trouve que les dogmes, les principes et les lois générales, une révélation orale, une tradition, ou bien un pouvoir permanent et infaillible dans ses décisions, une sorte de tradition vivante qui fournit les explications, les formules, les détails de la vie religieuse, et produit par là même, sinon dans la foi, du moins dans le culte et dans les symboles, une imposante unité. Tels sont à peu près, dans toutes les croyances, ceux qu'on nomme les orthodoxes. Les autres, pour remplir ces lacunes et résoudre les problèmes que présente la parole révélée, ne veulent se confier qu'à eux-mêmes, c'est-à-dire à la puissance du raisonnement. Toute autre autorité que celle des textes sacrés leur paraît une usurpation, ou, s'ils la suivent, c'est parce qu'elle est d'accord avec leur sentiment personnel. Mais peu à peu, plus hardies et plus développées, les forces de leur intelligence, leurs facultés de raisonner et de réfléchir, au lieu de s'exercer sur les dogmes religieux, se portent sur eux-mêmes, et ils cherchent dans leur raison, dans leur conscience, ou dans la conscience et dans la raison de leurs semblables, en un mot, dans les œuvres de la sagesse humaine, les croyances qu'autrefois ils se voyaient obligés de faire matériellement descendre du ciel. C'est ainsi que la théologie rationnelle fait bientôt place à la philosophie. Enfin, il est encore dans cette sphère une troisième classe de penseurs, ceux qui n'admettent pas la tradition, à qui, du moins, la tradition ou l'autorité ne peut suffire, et qui cependant ne peuvent ou n'osent employer le raisonnement. D'un côté, ils ont l'âme trop élevée pour admettre la parole révélée dans un sens matériel et historique, dans le sens qui s'accorde avec la lettre et l'esprit du grand nombre; de l'autre, ils ne peuvent croire que l'homme puisse entièrement se passer de révélation, que la vérité arrive jusqu'à lui autrement que par l'effet d'un enseignement divin. De là vient qu'ils n'aperçoivent dans la plupart des dogmes, des

préceptes et des récits religieux, que des symboles et des images, qu'ils cherchent partout une signification mystérieuse, profonde, en rapport avec leurs sentiments et leurs idées, mais qui, nécessairement conçue à l'avance, ne peut être trouvée, ou plutôt introduite dans les textes sacrés, que par des moyens plus ou moins arbitraires. C'est principalement à cette méthode et à cette tendance que l'on reconnaît les mystiques. Nous ne voulons pas dire que le mysticisme ne se soit pas montré quelquefois sous une forme plus hardie; à une époque où les habitudes philosophiques ont déjà pris de l'empire, il trouve, dans la conscience même, cette action divine, cette révélation immédiate qu'il proclame indispensable à l'homme; il la reconnaît, ou dans le sentiment, ou dans certaines intuitions de la raison. C'est ainsi, pour citer un exemple, qu'il a été conçu au quinzième siècle par Gerson[1]. Mais lorsqu'il faut encore aux idées l'appui d'une sanction extérieure, il ne peut se produire que sous la forme d'une interprétation symbolique de ce que les peuples appellent leurs Saintes Écritures.

Ces trois directions de l'esprit, ces trois manières de concevoir la révélation et de continuer son œuvre, se retrouvent dans l'histoire de toutes les religions qui ont jeté quelques racines dans l'âme humaine. Nous ne citerons que celles qui existent le plus près de nous, que, par conséquent, nous pouvons connaître avec le plus de certitude.

Au sein du christianisme, l'Église romaine représente, à leur plus haut degré de splendeur, la tradition et l'autorité. L'application du raisonnement aux matières de la foi, nous la trouvons non seulement dans la plupart des communions

1. *Considerationes de theologiâ mysticâ*. On y trouvera, dès le commencement, cette proposition : *Quod si philosophia dicatur omnis scientia procedens ex experientiis, mystica theologia verè erit philosophia*. Consid. 2[e]. Il va même jusqu'à définir la nature de cette expérience : *Experientiis habitis ad intrà, in cordibus animarum devotarum*. Ib.

protestantes, chez les défenseurs de ce qu'on est convenu d'appeler l'*exégèse rationnelle*, mais aussi chez les philosophes scolastiques qui, les premiers, ont soumis les dogmes religieux aux lois du syllogisme, et ont montré généralement pour les paroles d'Aristote le même respect que pour celles des apôtres. Qui ne voit, enfin, le mysticisme symbolique, avec sa méthode arbitraire et son spiritualisme exagéré, dans toutes les sectes gnostiques, dans Origène, dans Jacques Boehme, et ceux qui ont marché sur leurs traces? Mais aucun autre n'a porté ce système aussi loin, aucun ne l'a formulé avec autant de franchise et de hardiesse qu'Origène, dont le nom se présentera encore sous notre plume. Si nous portons les yeux sur la religion de Mahomet, si, parmi tant de sectes qu'elle a mises au jour, nous nous arrêtons à celles qui nous présentent un caractère bien décidé, nous serons frappés sur-le-champ du même spectacle. Les Sunnites et les Chiites, dont la séparation est plutôt l'effet d'une rivalité de personnes que d'une profonde différence dans les opinions, défendent également la cause de l'unité et de l'orthodoxie; seulement les premiers, pour atteindre à leur but, admettent, avec le Koran, un recueil de traditions, la Sunnah, dont ils tirent leur nom : les autres rejettent la tradition; mais ils la remplacent par une autorité vivante, par une sorte de révélation continue, puisque l'un des articles les plus essentiels de leur croyance, c'est qu'après le Prophète, son apôtre Aly et les imans de sa race sont les représentants de Dieu sur la terre[1]. L'islamisme a eu aussi ses philosophes scolastiques, connus sous le nom de *Motecallemin*[2], et un grand nombre d'hérésies qui semblent avoir uni la doctrine de Pélage à la méthode rationnelle du protestantisme moderne.

1. Voyez Maracci, *Prodromus in ref. Alcor.*, tom. IV. — M. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introd.

2. Ce nom a été converti par les rabbins en celui de מדברים, qui signifie *parleurs* ou *dialecticiens*.

Voici comment un célèbre orientaliste définit ces dernières. « Toutes les sectes des motazales s'accordaient, en général, « en ce qu'elles niaient en Dieu l'existence des attributs, et « qu'elles s'attachaient par-dessus tout à éviter tout ce qui « semblait pouvoir nuire au dogme de l'unité de Dieu ; en ce « que, pour maintenir sa justice et éloigner de lui toute « idée d'injustice, elles accordaient à l'homme la liberté sur « ses propres actions, et ne voulaient pas que Dieu en fût « l'auteur ; enfin, en ce qu'elles enseignaient que toutes les « connaissances nécessaires au salut sont du ressort de la « raison ; qu'on peut, avant la publication de la loi, et avant « comme après la révélation, les acquérir par les seules « lumières de la raison[1]. »

Les Karmates, dont l'existence remonte à l'an 264 de l'hégire, ont embrassé le système des interprétations allégoriques et toutes les opinions qui font la base du mysticisme. Si nous en croyons l'auteur que nous avons déjà cité, et qui lui-même ne fait que traduire les paroles d'un historien arabe, « ils appelaient leur doctrine la science du sens inté« rieur : elle consiste à allégoriser les préceptes de l'isla« misme, et à substituer à leur observation extérieure des « choses qui ne sont fondées que sur leur imagination, « comme aussi à allégoriser les versets de l'Alcoran et à « leur donner des interprétations forcées ». Il existe plus d'un trait d'une intime ressemblance entre cette doctrine et celle que nous avons pour but de faire connaître[2].

Nous arrivons enfin au judaïsme, du sein duquel sont

1. M. de Sacy, *Introduction à l'Exposé de la religion des Druzes*, p. 37.

2. Je n'en citerai ici qu'un seul. Les Karmates soutenaient que le corps de l'homme, quand il est debout, représente un *elif*, quand il est à genoux, un *lam*, et lorsqu'il est prosterné, un *hé*; en sorte qu'il est comme un livre où on lit le nom d'*Allah*. (M. de Sacy, *Introduction à l'Exposé de la religion des Druzes*, p. 86 et 87.) Selon les kabbalistes, la tête d'un homme a la forme d'un *iod* י, ses deux bras, pendant de chaque côté de la poitrine, celle d'un *hé* ה, son buste celui d'un *vau* ו, et enfin ses deux jambes, surmontées du bassin,

sorties, nourries de son âme et de son suc, les deux croyances rivales que nous avons déjà citées; mais c'est à dessein que nous lui avons réservé la dernière place, parce qu'il nous conduira naturellement à notre sujet. Outre la Bible, les juifs orthodoxes reconnaissent encore des traductions qui obtiennent de leur part le même respect que les préceptes du Pentateuque. D'abord transmises de bouche en bouche et dispersées de toutes parts, ensuite recueillies et rédigées par Judas le Saint sous le nom de Mischna, puis enfin prodigieusement augmentées et développées par les auteurs du Thalmud, elles ne laissent plus aujourd'hui la moindre part à la raison et à la liberté. Ce n'est pas qu'en principe elles nient l'existence de ces deux forces morales mais elles les frappent de paralysie en se mettant partout à leur place; elles s'étendent à toutes les actions, depuis celles qui expriment en effet le sentiment moral et religieux jusqu'aux plus viles fonctions de la vie animale. Elles ont tout compté, tout réglé, tout pesé à l'avance. C'est un despotisme de tous les jours et de tous les instants, contre lequel on est inévitablement obligé de lutter par la ruse, lorsqu'on ne veut pas s'en affranchir par la révolte, ou qu'on ne le peut pas en lui substituant une autorité supérieure. Les karaïtes, qu'il ne faut pas confondre avec les saducéens, dont l'existence ne s'est guère prolongée au delà de la ruine du second temple[1], les karaïtes sont en quelque sorte les protestants du judaïsme; ils rejettent en apparence la tradition et prétendent ne reconnaître que la Bible, je veux dire l'Ancien Testament, à l'explication duquel la raison leur paraît suffire. Mais d'autres, qui, sans cesser d'être croyants, sans cesser d'admettre le principe de la révélation, ne forment cependant pas une secte religieuse, ont réussi à faire à la raison une part

celle d'un autre *hé*; de sorte que tout son corps figure le nom trois fois saint de *Jehovah*. Zohar, 2e partie, fol. 42, r°, édit. Mantoue.

1. Peter Beer, *Histoire des sectes religieuses du judaïsme*, 1re partie, p. 149

bien plus grande et plus belle dans le domaine de la foi. Ce sont ceux qui voulaient justifier les principaux articles de leur croyance par les principes mêmes de la raison; ceux qui voulaient concilier la législation de Moïse avec la philosophie de leur temps, c'est-à-dire celle d'Aristote, et qui ont fondé une science entièrement semblable, dans ses moyens comme dans son but, à la scolastique arabe et chrétienne. Le premier, et sans contredit le plus hardi d'entre eux, est le célèbre rabbin Saadiah, qui, au commencement du dixième siècle, se trouvait à la tête de l'Académie de Sora en Perse, et dont le nom est cité avec respect par les auteurs musulmans aussi bien que par ses coreligionnaires [1]. Après lui sont venus Bahya, auteur arabe d'un excellent traité de morale [2] et de théologie, et Moïse Maïmonides, dont l'immense réputation a fait tort à une foule d'autres qui, après lui, ont défendu la même cause. Ceux d'entre les juifs qui ne voyaient dans la loi qu'une grossière écorce sous laquelle est caché un sens mystérieux beaucoup

1. Le commentaire qu'il a composé en arabe, sur le *Sepher ietzirah*, l'un des monuments les plus anciens de la kabbale, est dans un sens tout à fait philosophique, et c'est à tort qu'il est compté, par Reuchlin et d'autres historiens de la kabbale, parmi les défenseurs de ce système. Son livre *des Croyances et des opinions*, האמנות והדעות, traduit de l'arabe en hébreu par rabbi Jehoudah Ibn-Tibbon, a très probablement servi de modèle au fameux ouvrage de Maïmonides, intitulé : *le Guide des esprits égarés*, מורה נבוכים. Dès les premières lignes de la préface, Saadiah se place franchement entre deux partis opposés: « Ceux, dit-il, qui, par suite de recherches incomplètes et de méditations mal dirigées, sont tombés dans un abîme de doutes, et les hommes qui regardent l'usage de la raison comme dangereux pour la foi. » Il admet quatre sortes de connaissances : 1° celles des sens; 2° celles de l'esprit ou de la conscience, comme lorsque nous disons que le mensonge est un vice et la véracité une vertu; 3° celles que nous fournissent l'induction et le raisonnement, comme lorsque nous admettons l'existence de l'âme, à cause de ses opérations; 4° la tradition authentique, ההגדה הנאמנת, qui doit remplacer la science pour ceux qui ne sont pas en état d'exercer leur intelligence.

2. L'ouvrage a pour titre : חובות לבבות. *les Devoirs des cœurs*, et l'auteur vivait en l'an du monde 4291, du Christ 1161.

plus élevé que le sens historique et littéral, se divisent en deux classes dont la distinction est d'une grande importance pour le but où nous tendons. Pour les uns, le sens intérieur et spirituel des Écritures était un système de philosophie, assez favorable, il est vrai, à l'exaltation mystique, mais tiré d'une source tout à fait étrangère; c'était, en un mot, la doctrine de Platon un peu exagérée, comme elle l'a été plus tard dans l'école de Plotin, et mêlée à des idées d'une origine orientale. Ce caractère est celui de Philon et de tous ceux qu'on a coutume d'appeler juifs hellénisants, parce que, mêlés aux grecs d'Alexandrie, ils empruntèrent à ces derniers leur langue, leur civilisation et celui de leurs systèmes philosophiques qui pouvait le mieux se concilier avec le monothéisme et la législation religieuse de Moïse[1]. Les autres n'ont obéi qu'à l'impulsion de leur intelligence; les idées qu'ils ont introduites dans les livres saints, pour se donner ensuite l'apparence de les y avoir trouvées et les faire passer, même dans l'ombre du mystère, sous la sauvegarde de la révélation, ces idées leur appartiennent entièrement et forment un système vraiment original, vraiment grand, qui ne ressemble à d'autres systèmes, ou philosophiques ou religieux, que parce qu'il dérive de la même source, qu'il a été provoqué par les mêmes causes, qu'il répond aux mêmes besoins; en un mot, par les lois générales de l'esprit humain. Tels sont les kabbalistes[2], dont les opinions,

1. C'est à eux que l'on fait allusion dans ce passage d'Eusèbe : Τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διήρηται. Καὶ τὴν μὲν πληθὺν ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διανοίαν παρηγγελμεναις ὑποθήκαις ὑπῆγε· τὸ δ' ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα, ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δὲ τίνι καὶ τοῖς πολλοῖς ἐπαναβεβηκείᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διανοίαν σημαινομένων. (Eusèbe, liv. VIII, chap. x.) Ces paroles sont dans la bouche d'Aristobule, qui ne pouvait pas connaître les kabbalistes.

2. Quoique nous trouvions l'occasion, plus tard, de parler assez longuement de Philon, il faut qu'on sache dès à présent le distinguer des kabbalistes, avec lesquels plusieurs historiens l'ont confondu. D'abord, il est à peu près certain

pour etre connues et justement appréciées, ont besoin d'être puisées aux sources originales; car, plus tard, les esprits cultivés ont cru leur faire honneur en les mêlant aux idées grecques et arabes. Ceux qui, par superstition, demeurèrent étrangers à la civilisation de leur temps, abandonnèrent peu à peu les hautes spéculations dont elles furent le résultat, pour ne conserver que les moyens assez grossiers qui servirent dans l'origine à en déguiser la hardiesse et la profondeur.

Nous chercherons à savoir d'abord vers quel temps nous trouvons la kabbale toute formée, dans quels livres elle nous a été conservée, comment ces livres ont été formés et transmis jusqu'à nous; enfin, quel fond nous pouvons faire sur leur authenticité.

Nous essayerons ensuite d'en donner une exposition complète et fidèle, à laquelle nous ferons contribuer autant que possible les auteurs mêmes de cette doctrine; nous nous retrancherons le plus souvent derrière leurs propres paroles, que nous ferons passer de leur langue dans la nôtre, avec autant d'exactitude que nos faibles moyens le permettront.

Nous nous occuperons en dernier lieu de l'origine et de l'influence de la kabbale. Nous nous demanderons si elle est née dans la Palestine, sous la seule influence du judaïsme,

que Philon ignorait l'hébreu, dont la connaissance, comme nous le verrons bientôt, est évidemment indispensable à la méthode kabbalistique. Ensuite, Philon et les kabbalistes ne diffèrent pas moins par le fond de leurs idées. Ceux-ci n'admettaient qu'un seul principe, cause immanente de toutes choses; le philosophe alexandrin en reconnaissait deux, l'un actif et l'autre passif. Les attributs du Dieu de Philon sont les idées de Platon, qui ne ressemblent en rien aux *Sephiroth* de la kabbale. Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος κρείττωντε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν· τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ, σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, etc. Phil., *de Mund. opific.*

ou si les Juifs l'ont empruntée, soit à une religion, soit à une philosophie étrangère. Nous la comparerons successivement à tous les systèmes antérieurs et contemporains qui nous présenteront quelque ressemblance avec elle, et nous la suivrons, enfin, jusque dans ses plus récentes destinées.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

ANTIQUITÉ DE LA KABBALE

Les partisans enthousiastes de la kabbale la font descendre du ciel, apportée par des anges, pour enseigner au premier homme, après sa désobéissance, les moyens de reconquérir sa noblesse et sa félicité premières[1]. D'autres ont imaginé que le législateur des Hébreux, après l'avoir reçue de Dieu lui-même, pendant les quarante jours qu'il passa sur le mont Sinaï, la transmit aux soixante et dix vieillards avec lesquels il partagea les dons de l'esprit saint, et qu'à leur tour ceux-ci la firent passer de bouche en bouche jusqu'au temps où Esdras reçut l'ordre de l'écrire en même temps que la loi[2]. Mais on aura beau parcourir avec la plus scrupuleuse attention tous les livres de l'Ancien Testament, on n'y trouvera pas un seul mot qui fasse allusion à un enseignement secret, à une doctrine plus profonde et plus pure, réservée seulement à un petit nombre d'élus.

1. Voyez Reuchlin, *de Arte cabalistic.*, fol. 9 et 10, éd. de Haguenau.
2. Pic de la Mirandole, *Apolog.*, p. 116 et seq., tome Ier de ses Œuvres.

Depuis son origine jusqu'à son retour de la captivité de Babylone, le peuple hébreu, comme toutes les nations dans leur jeunesse, ne connaît pas d'autres organes de la vérité, d'autres ministres de l'intelligence, que le prophète, le prêtre et le poète ; encore celui-ci, malgré la différence qui les sépare, est-il ordinairement confondu avec le premier. Le prêtre n'enseignait pas ; il ne s'adressait qu'aux yeux par la pompe des cérémonies religieuses ; et quant aux docteurs, ceux qui enseignent la religion sous la forme d'une science, qui substituent le ton dogmatique au langage de l'inspiration, en un mot, les théologiens, leur nom, pendant la durée de cette période, n'est pas plus connu que leur existence. Nous ne les voyons paraître qu'au commencement du troisième siècle avant l'ère chrétienne, sous le nom général de *Thannaïm*, qui signifie les organes de la tradition, parce que c'est au nom de cette nouvelle puissance qu'on enseignait alors tout ce qui n'est pas clairement exprimé dans les Écritures. Les thannaïm, les plus anciens et les plus respectés de tous les docteurs en Israël, forment comme une longue chaîne dont le dernier anneau est Judas le Saint, auteur de la Mischna, celui qui a recueilli et transmis à la postérité toutes les paroles de ses prédécesseurs. On compte parmi eux les auteurs présumés des plus anciens monuments de la kabbale, c'est-à-dire Akiba et Simon ben Jochaï avec son fils et ses amis. Immédiatement après la mort de Judas, vers la fin du deuxième siècle après la naissance du Christ, commence une nouvelle génération de docteurs, qui portent le nom d'*Amoraïm* (אמוראים), parce qu'ils ne font plus autorité par eux-mêmes, mais ils répètent, en l'expliquant, tout ce qu'ils ont entendu des premiers; ils font connaître toutes celles de leurs paroles qui n'ont pas encore été rédigées. Ces commentaires et ces traditions nouvelles, qui n'ont pas cessé de se multiplier prodigieusement pendant plus de trois cents ans, furent enfin réunis sous le nom

de *Guemara*, גמרא, c'est-à-dire la tradition. C'est par conséquent dans ces deux recueils, religieusement conservés depuis leur formation jusqu'à nos jours, et réunis sous le nom général de Thalmud[1], que nous devons chercher d'abord, non pas sans doute les idées mêmes qui font la base du système kabbalistique, mais quelques données sur leur origine et l'époque de leur naissance.

On trouve dans la Mischna[2] ce passage remarquable : « Il est défendu d'expliquer à deux personnes la Genèse; « même à une seule, la *Mercaba* ou le char céleste; à moins « qu'il ne soit un homme sage et qui comprend par lui-« même. »

אין דורשין לא במעשה בראשית בשתים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו

Le Thalmud rapporte (*'Haguiga*, 13 *a*) une bereita (mischna qui n'est pas entrée dans le recueil de R. Judas), où R. Hiya ajoute : « Mais on peut lui transmettre les premiers mots des chapitres ».

Un rabbin du Thalmud, Rabbi Zéra (*ibid*), se montre encore plus sévère, car il ajoute que même les sommaires des chapitres ne doivent être divulgués qu'à des hommes revêtus d'une haute dignité, et connus pour leur extrême prudence, ou, pour traduire littéralement l'expression originale, « qui portent en eux un cœur plein d'inquiétude »,

אין מוסרין ראשי פרקין אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבו

Évidemment, il ne peut être ici question du texte de la Genèse ni de celui d'Ézéchiel, où le prophète raconte la vision qu'il eut sur les bords du fleuve Chébar. L'Écriture tout entière était, pour ainsi dire, dans la bouche de tout le monde; de temps immémorial, les observateurs les plus scrupuleux de toutes les traditions se font un devoir de la

1. תלמוד, c'est-à-dire l'étude ou la science par excellence.
2. *Traité de 'Haguiga*.

parcourir dans leurs temples au moins une fois dans une année. Moïse lui-même ne cesse de recommander l'étude de la loi, par laquelle on entend universellement le Pentateuque. Esdras, après le retour de la captivité de Babylone, la lut à haute voix devant tout le peuple assemblé[1]. Il est également impossible que les paroles que nous venons de citer expriment la défense de donner au récit de la création et à la vision d'Ézéchiel une explication quelconque, de chercher à les comprendre soi-même et de les faire comprendre aux autres; il s'agit d'une interprétation ou plutôt d'une doctrine connue, mais enseignée avec mystère ; d'une science non moins arrêtée dans sa forme que dans ses principes, puisqu'on sait comment elle se divise, puisqu'on nous la montre partagée en plusieurs chapitres, dont chacun est précédé d'un sommaire. Or, il faut remarquer que la vision d'Ézéchiel ne nous offre rien de semblable; elle remplit, non pas plusieurs chapitres, mais un seul, précisément celui qui vient le premier dans les œuvres attribuées à ce prophète. Nous voyons de plus que cette doctrine secrète comprenait deux parties auxquelles on n'accorde pas la même importance : car l'une peut être enseignée à deux personnes; l'autre ne peut jamais être divulguée tout entière, même à une seule, quand elle devrait satisfaire aux sévères conditions qu'on lui impose. Si nous en croyons Maïmonides, qui, étranger à la kabbale, n'en pouvait cependant pas nier l'existence, la première moitié, celle qui a pour titre : *Histoire de la Genèse ou de la création* (מעשה בראשית), enseignait la science de la nature; la seconde, qu'on appelle l'*Histoire du Char* (מעשה מרכבה), renfermait un traité de théologie[2]. Cette opinion a été adoptée par tous les kabbalistes.

1. *Esdras*, II, 8.

2. *Moreh Nebouchim*, préf. מעשה בראשית הוא דכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלהות

Voici un autre passage, où le même fait nous apparaît d'une manière non moins évidente : « Rabbi Jochanan dit un « jour à rabbi Eliezer : Viens, que je t'enseigne l'histoire de « la Mercaba. Alors ce dernier répondit : Je ne suis pas « encore assez vieux pour cela. Quand il fut devenu vieux, « rabbi Jochanan mourut, et quelque temps après rabbi Assi « étant venu lui dire à son tour : Viens, que je t'enseigne « l'histoire de la Mercaba, il répliqua : Si je m'en étais cru « digne, je l'aurais déjà apprise de rabbi Jochanan, ton « maître[1]. » On voit, par ces mots, que, pour être initié à cette science mystérieuse et sainte de la Mercaba, il ne suffisait pas de se distinguer par l'intelligence et par une éminente position, il fallait encore avoir atteint un âge assez avancé ; et même, lorsqu'on remplissait cette condition également observée par les kabbalistes modernes[2], on ne se croyait pas toujours assez sûr, ou de son intelligence, ou de sa force morale, pour accepter le poids de ces secrets redoutés, qui n'étaient pas absolument sans péril pour la foi positive, pour l'observance matérielle de la loi religieuse. En voici un curieux exemple rapporté par le Thalmud lui-même, dans un langage allégorique dont il nous donne ensuite l'explication.

« D'après ce que nos maîtres nous ont enseigné, il y en « a quatre qui sont entrés dans le jardin de délices, et voici « leurs noms : ben Azaï, ben Zoma, Acher et rabbi Akiba. « Ben Azaï regarda d'un œil curieux et perdit la vie. On « peut lui appliquer ce verset de l'Écriture : C'est une chose « précieuse devant les yeux du Seigneur, que la mort de « ses saints[3]. Ben Zoma regarda aussi, mais il perdit la « raison, et son sort justifie cette parole du sage : Avez-

1. Thalmud, *'Haguiga*, 12 *a*.

2. Ils ne permettent pas, avant l'âge de quarante ans, la lecture du Zohar et des autres livres kabbalistiques.

3. *Psaumes*, CXVI, 15.

« vous trouvé du miel? mangez-en ce qui vous suffit, de « peur qu'en ayant pris avec excès, vous ne le rejetiez[1]. « Acher fit des ravages dans les plantations. Enfin Akiba « sortit en paix[2]. » Il n'est guère possible de prendre ce texte à la lettre, et de supposer qu'il s'agit ici d'une vision matérielle des splendeurs d'une autre vie : car, d'abord, il est sans exemple que le Thalmud, en parlant du Paradis, emploie le terme tout à fait mystique dont il fait usage dans ces lignes[3]. Ensuite, comment admettre qu'après avoir contemplé de son vivant les puissances qui attendent dans le ciel les élus, on en perde la foi ou la raison, comme il arrive à deux personnages de cette légende? Il faut donc reconnaître, avec les autorités les plus respectées de la synagogue, que le jardin de délices, où sont entrés les quatre docteurs, n'est pas autre chose que cette science mystérieuse dont nous avons parlé[4]; science terrible pour les faibles intelligences, puisqu'elle peut les conduire, ou à la folie, ou aux égarements plus funestes encore de l'impiété. C'est ce dernier résultat que la Guémara veut désigner, quand elle dit, en parlant d'Acher, qu'*il fit des ravages dans les plantations*. Elle nous raconte que ce personnage, assez célèbre dans les récits thalmudiques, avait été d'abord un des plus savants docteurs en Israël ; son véritable nom était Élisée ben Abouïa, auquel on substitua celui d'Acher, pour marquer le changement qui s'opéra en lui[5]. En effet, en quittant le jardin

1. *Prov.*, XXV, 16.

2. *Traité de 'Haguiga*, 14 *b*.

3. Le paradis est toujours appelé גן עדן (le Jardin d'Éden), ou le monde à venir, עולם הבא, tandis qu'ici on se sert du mot פרדס (Pardes), que les kabbalistes modernes ont également consacré à leur science.

4. « In hâc Gemarâ neque *Paradisus* neque *ingredi illum* ad litteram exponendum est, sed potiùs de subtili et cœlesti cognitione, secundùm quam magistri arcanum opus currûs intellexerunt, Deum, ejusque majestatem scrutando invenire cupiverunt. » (Hottinger, *Discurs. Gemaricus*, p. 97.)

5. Le mot *Acher* (אחר) signifie littéralement *un autre, un autre homme*.

allégorique où une fatale curiosité l'avait conduit, il devint un impie déclaré; il s'abandonna, dit le texte, à la génération du mal, il manqua aux mœurs, il trahit la foi, il vécut dans le scandale, et quelques-uns même vont jusqu'à l'accuser du meurtre d'un enfant. En quoi donc consistait sa première erreur? Où l'ont conduit ses recherches sur les secrets les plus importants de la religion? Le Thalmud de Jérusalem dit positivement qu'il reconnut deux principes suprêmes[1]; et le Thalmud de Babylone, d'après lequel nous avons rapporté tout le récit, nous donne à entendre la même chose. Il nous apprend qu'en voyant dans le ciel la puissance de Métatrône, de l'ange qui vient immédiatement après Dieu[2], Acher se prit à dire: « Peut-être, si cela était « permis, faudrait-il admettre deux puissances[3] ». Nous ne voudrions pas nous arrêter trop longtemps à ce fait, quand nous devons en citer d'autres beaucoup plus significatifs; cependant, nous ne pouvons nous empêcher de faire la remarque que l'ange, ou plutôt l'hypostase appelée Métatrône, joue un très grand rôle dans le système kabbalistique. C'est lui qui, à proprement parler, a le gouvernement de ce monde visible; il règne sur toutes les sphères suspendues dans l'espace, sur toutes les planètes et les corps célestes, comme sur les anges qui les conduisent; car, au-dessus de lui, il n'y a plus rien que les formes intelligibles de l'essence divine et des esprits si purs, qu'ils ne peuvent exercer sur les choses matérielles aucune action immédiate. Aussi a-t-on trouvé que son nom, en l'expliquant par les

1. שחשב שיש שתי רשויות.

2. מיטטרון vient probablement des deux mots grecs μετὰ θρόνον. En effet, d'après les kabbalistes, l'ange qui porte ce nom préside au monde *ietzirah* ou le monde des sphères, qui vient immédiatement après le monde des purs esprits, le monde *Beriah*, qu'on appelle le Trône de gloire (כסא הכבוד), ou simplement le Trône (כורסייא).

3. שמא חס ושלום שתי רשויות הן. *Ib. supr.*, 15 *e*.

nombres (גימטריא) est tout à fait synonyme de *tout-puissant*[1]. Sans doute la kabbale, comme nous le prouverons bientôt, est beaucoup plus éloignée du dualisme que de ce qu'on appelle aujourd'hui, dans un pays voisin, la doctrine de l'identité absolue; mais la manière allégorique dont elle sépare l'essence intelligible de Dieu et la puissance ordonnatrice du monde, n'est-elle pas propre à nous expliquer l'erreur signalée par la Guemara?

Une dernière citation tirée de la même source, et accompagnée des réflexions de Maïmonides, achèvera, je l'espère, la démonstration de ce point capital, qu'une sorte de philosophie, de métaphysique religieuse, s'enseignait pour ainsi dire à l'oreille parmi quelques-uns des thannaïm ou des plus anciens théologiens du judaïsme. Le Thalmud nous apprend que l'on connaissait autrefois trois noms pour exprimer l'idée de Dieu, à savoir le fameux tétragramme ou nom de quatre lettres, puis deux autres noms étrangers à la Bible, dont l'un se composait de douze, l'autre de quarante-deux lettres. Le premier, quoique interdit au grand nombre, circulait assez librement dans l'intérieur de l'école. « Les « sages, dit le texte, l'enseignaient une fois par semaine à « leurs fils et à leurs disciples[2]. » Le nom de douze lettres était, dans l'origine, plus répandu encore. « On l'enseignait « à tout le monde. Mais quand le nombre des impies se « multiplia, il ne fut plus confié qu'aux plus discrets d'entre « les prêtres, et ceux-là le faisaient réciter à voix basse à leurs « frères pendant la bénédiction du peuple[3]. » Enfin, le nom de quarante-deux lettres était regardé comme le plus saint

1. Le nom de *Métatrône* (מיטטרון) exprime, comme le mot *schadaï* (שדי), que l'on traduit par tout-puissant, le nombre 314.

2. שם בן ארבע אותיות חכמים מסרו אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע

3. Thalm. Babyl Tract. *Berachoth* et Maïm. *Moreh Nebouchim*, 1re partie, ch. LXII.

des mystères[1]. « On ne l'enseignait qu'à un homme d'une « discrétion reconnue, d'un âge mûr, inaccessible à la co- « lère et à l'intempérance, étranger à la vanité, et plein de « douceur dans ses rapports avec ses semblables[2]. » « Qui- « conque, ajoute le Thalmud, a été instruit de ce secret et « le garde avec vigilance dans un cœur pur, peut compter « sur l'amour de Dieu et sur la faveur des hommes; son « nom inspire le respect, sa science ne craint pas l'oubli, et « il se trouve l'héritier de deux mondes, celui où nous « vivons maintenant, et le monde à venir[3]. » Maïmonides observe, avec beaucoup de sens, qu'il n'existe dans aucune langue un nom composé de quarante-deux lettres; que cela est surtout impossible en hébreu, où les voyelles ne font pas partie de l'alphabet. Il se croit donc autorisé à conclure que ces quarante-deux lettres se partageaient entre plusieurs mots dont chacun exprimait une idée nécessaire ou un attribut fondamental de l'Être, et que, tous réunis, ils formaient la vraie définition de l'essence divine[4]. Lorsqu'on dit ensuite, continue le même auteur, que le nom dont on vient de parler était l'objet d'une étude, d'un enseignement réservé seulement aux plus sages, on veut nous apprendre sans doute qu'à la définition de l'essence divine se joignaient des éclaircissements nécessaires, ou certains développements sur la nature même de Dieu et des choses en général. Cela n'est pas moins évident pour le nom de quatre lettres ; car, comment supposer qu'un mot si fréquent dans la Bible, et dont la Bible elle-même nous donne cette définition sublime : *ego sum qui sum*, ait été tenu pour un secret que les

1. שם בן ארבעים ושתים אותיות קדוש ומקודש. *Ib. supr.*
2. ואין מוסרים אותו אלא למי שצנוע ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות. *Ib. supr.*
3. *Ib. supr.*
4. Maïmonides, *Moreh Nebouchim*, ib. supr. ואין ספק שהמלות ההם מורות על ענינים בהכרח הענינים ההם יקרבו לאמתת ציור עצמו יתע׳

sages, une fois par semaine, disaient à l'oreille de quelques disciples choisis? Ce que le Thalmud appelle la connaissance des noms de Dieu, n'est donc autre chose, dit Maïmonides en terminant, qu'une bonne partie de la science de Dieu ou de la métaphysique (קצת חכמה אלהית); et c'est pour cela qu'on la dit à l'épreuve de l'oubli; car l'oubli n'est pas possible pour les idées qui ont leur siège dans l'*intelligence active*, c'est-à-dire dans la raison [1]. Il serait difficile de ne pas se rendre à ces réflexions, que la science profonde, que l'autorité généralement reconnue du thalmudiste [2] ne recommande pas moins que le bon sens du libre penseur. Nous y ajouterons une seule observation, d'une importance sans doute fort contestable aux yeux de la saine raison, mais qui n'est pourtant pas sans valeur dans l'ordre d'idées sur lequel portent ces recherches, et que nous sommes obligés d'accepter comme un fait historique : en comptant toutes les lettres dont se composent les noms hébreux, les noms sacramentels des dix séphiroth de la kabbale, et en ajoutant au nom de la dernière la particule finale, comme cela se pratique dans toutes les énumérations et dans toutes les langues, on obtient exactement le nombre quarante-deux [3]. N'est-il donc pas permis de penser que c'est le nom trois fois saint que l'on ne confiait qu'en tremblant à l'élite même des sages? Nous y trouverions la pleine justification de toutes les remarques faites par Maïmonides. D'abord ces quarante-deux lettres forment, en effet, non pas un nom,

1. *Ib. loc. cit.* וכבר התבאר בספרים המחוברים בחכמה האלהית שזאת החכמה אי איפשר לשכחה ר"ל השגת השכל הפועל

2. Maïmonides n'est pas seulement l'auteur de l'ouvrage philosophique appelé *Moreh Nebouchim*, il a aussi composé, sous le titre de *Main forte* (יד חזקה), un grand ouvrage thalmudique qui est encore aujourd'hui le manuel obligé des rabbins.

3. Voici ces noms et les chiffres qui indiquent le nombre de leurs lettres : כתר [3] חכמה בינה גדולה [5] גבורה [5] תפארת [5] נצח [3] הוד [3] מלכות [5] ויסוד [5]

comme on l'entend vulgairement, mais plusieurs mots. De plus, chacun de ces mots exprime, au moins dans l'opinion des kabbalistes, un attribut essentiel de la nature divine, ou, ce qui est pour eux la même chose, une des formes nécessaires de l'Être proprement dit. Enfin, tous représentent, selon la science kabbalistique, selon le *Zohar* et tous ses commentateurs, la définition la plus exacte que notre intelligence puisse concevoir du principe suprême de toutes choses. Cette manière de concevoir Dieu étant séparée par un abîme des croyances vulgaires, on comprendrait très bien toutes les précautions prises pour ne pas la laisser sortir du cercle des initiés. Cependant, nous n'insisterons pas sur ce point, dont nous sommes loin, encore une fois, de nous exagérer l'importance ; il nous suffit, pour le moment, d'avoir montré jusqu'à l'évidence le fait général qui ressort de toutes ces citations.

Il existait donc, à l'époque où la Mischna fut rédigée, une doctrine secrète sur la création et sur la nature divine. On s'accordait sur la manière dont cette doctrine devait être divisée, et son nom excitait chez ceux-là mêmes qui ne pouvaient la connaître une sorte de terreur religieuse. Mais depuis quand existait-elle? Et si nous ne pouvons pas déterminer avec précision le temps de sa naissance, quel est du moins celui où commencent seulement les ténèbres qui enveloppent son origine? C'est à cette question que nous allons maintenant essayer de répondre. De l'avis des historiens les plus dignes de notre confiance, la rédaction de la Mischna fut terminée au plus tard en l'an 3949 de la création, et 189 de la naissance du Christ[1]. Or, il faut nous rappeler que Judas le Saint n'a fait que recueillir les préceptes et les traditions qui lui furent transmis par les thanaïm ses prédécesseurs; par conséquent, les paroles que

1. Voyez *Schalscheleth hakabalah*, ou la Chaîne de la tradition, par R. Guédalia, fol. 23, vers., et David Ganz, *Tzemach David*, fol. 23, rect.

nous avons citées les premières, celles qui défendent de livrer imprudemment les secrets de la création et de la Mercaba, sont plus anciennes que le livre qui les renferme. Nous ne savons pas, il est vrai, qui est l'auteur de ces paroles; mais cela même est une preuve de plus en faveur de leur antiquité; car si elles n'exprimaient que l'opinion d'un seul, elles ne seraient pas revêtues d'une autorité suffisante pour faire loi, et, comme on le fait toujours en pareille circonstance, on nommerait celui qui doit en être responsable. En outre, la doctrine elle-même est nécessairement antérieure à la loi qui interdit de la divulguer. Il fallait qu'elle fût connue, qu'elle eût acquis déjà une certaine autorité, avant qu'on aperçût le danger de la répandre, je ne dirai pas dans le peuple, mais parmi les docteurs et les maîtres en Israël. Nous pouvons donc, sans crainte d'être trop téméraire, la faire remonter au moins jusqu'à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. C'est précisément le temps où vivaient Akiba et Simon ben Jochaï, à qui les kabbalistes attribuent la composition de leurs livres les plus importants et les plus célèbres. C'est aussi dans cette génération qu'il faut comprendre rabbi Jossé de Sepphoris, ר״ יוסי דצפורי, que l'*Idra Raba*, l'un des plus anciens et des plus remarquables fragments du *Zohar*, compte au nombre des amis intimes, des plus fervents disciples de Simon ben Jochaï. C'est évidemment celui à qui le traité thalmudique, dont nous avons fait la plupart de nos citations, attribue la connaissance de la sainte Mercaba [1]. Au nombre des autorités qui témoignent de l'antiquité, sinon des livres, du moins des idées kabbalistiques, nous n'hésitons pas à placer la traduction chaldaïque des *Cinq livres de Moïse*, qui porte le nom d'Onkelos.

Tel est le respect inspiré tout d'abord par cette traduction fameuse, qu'elle parut une révélation divine. On sup-

1. ר״ יוסי יודע במרכבה הקדושה.

pose, dans le Thalmud de Babylone[1], que Moïse la reçut sur le mont Sinaï en même temps que la loi écrite et la loi orale; qu'elle arriva par tradition jusqu'au temps des thannaïm, et qu'Onkelos eut seulement la gloire de l'écrire. Un grand nombre de théologiens modernes ont cru y trouver les bases du christianisme; ils ont prétendu surtout reconnaître le nom de la seconde personne divine dans le mot Mêimra, מימרא, qui signifie en effet la parole ou la pensée, et que l'auteur a partout substitué au nom de Jéhovah[2]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il règne dans ce livre un esprit tout opposé à celui de la Mischna, à celui du Thalmud, à celui du judaïsme vulgaire, à celui du Pentateuque lui-même; en un mot, les traces de mysticisme n'y sont pas rares. Partout où cela est possible et d'une certaine importance, une idée est mise à la place d'un fait et d'une image, le sens littéral est sacrifié au sens spirituel, et l'anthropomorphisme détruit pour laisser voir dans leur nudité les attributs divins.

Dans un temps où le culte de la lettre allait jusqu'à l'idolâtrie; où des hommes passaient leur vie à compter les versets, les mots et les lettres de la loi[3]; où les précepteurs officiels, les représentants légitimes de la religion ne voyaient rien de mieux à faire que d'écraser l'intelligence aussi bien que la volonté sous une masse toujours croissante de pratiques extérieures, cette aversion pour tout ce qui est matériel et positif, cette habitude de sacrifier souvent et la grammaire et l'histoire aux intérêts d'un idéalisme exalté, nous révèlent infailliblement l'existence d'une doctrine secrète, qui a tous

1. *Traité de Kidouschin*, fol. 49, rect.

2. Voyez surtout Rittangel, son commentaire et sa traduction du *Sepher ietzirah*, page 84.

3. *Thalmud Babyl.*, *traité de Kidouschin*, fol. 30, rect. De là, si nous en croyons les thalmudistes, vient le mot סופר, qui signifie compter, que l'on a traduit par celui de *scribe*.

les caractères avec toutes les prétentions du mysticisme, et qui sans doute ne date pas du jour où elle a osé parler un langage aussi clair. Enfin, sans y attacher trop d'importance, nous ne pouvons pas nous empêcher de faire encore cette observation : nous avons dit ailleurs que pour arriver à leurs fins, pour introduire en quelque sorte leurs propres idées dans les termes mêmes de la révélation, les kabbalistes avaient quelquefois recours à des moyens peu rationnels. L'un de ces moyens, qui consistait à former un alphabet nouveau en changeant la valeur des lettres, ou plutôt en les substituant les unes aux autres dans un ordre déterminé, est employé fréquemment dans le Thalmud et mis en usage dans une traduction encore plus ancienne que celle dont nous venons de parler, dans la paraphrase chaldaïque de Jonathan ben Ouziel[1], contemporain et disciple de Hillel le Vieux, qui enseignait avec une grande autorité pendant les premières années du règne d'Hérode[2]. Il est vrai que des procédés semblables peuvent servir indistinctement aux idées les plus diverses; mais on n'invente pas une langue

1. Nous voulons parler de l'alphabet kabbalistique appelé *Ath Basch*, את בש, parce qu'il consiste à donner à la première lettre, *aleph*, la valeur de la dernière, *thau*, et réciproquement ; à remplacer la seconde, *beth*, par l'avant-dernière, *schin*, et ainsi de toutes les autres. Au moyen de ce procédé, le paraphraste chaldéen traduit par le nom de Babel, בבל, celui de Sésac, ששך, qu'on lit dans Jérémie, ch. LI, v. 41, et qui n'a par lui-même aucun sens. C'est de la même manière que, dans un autre passage de Jérémie, ch. LI, v. 1, il convertit ces deux mots, לב קמי, qui signifient le *cœur de mes adversaires*, en celui de כשדים, qu'on traduit par *Chaldéens*. On suppose que le prophète hébreu, captif dans l'empire de Babylone, ne pouvait pas le nommer en le menaçant des vengeances du ciel. Mais une telle supposition ne peut se comprendre, lorsque, dans le même chapitre et sous l'influence du même sentiment, les noms de Babel et des Chaldéens y sont fréquemment répétés. Quoi qu'il en soit, cette traduction a été conservée par saint Jérôme (voyez ses Œuvres, t. IV, *Comment. sur Jérémie*) et Raschi.

2. Voyez *Schalscheleth hakabalah*, fol. 18, rect. et vers., et David Ganz, fol. 19, rect., édit. d'Amsterdam.

artificielle dont on garde la clef à volonté, si l'on n'a pas résolu de cacher sa pensée, au moins au grand nombre. En outre, quoique le Thalmud emploie souvent des méthodes analogues, celle que nous venons de signaler, et que nous avons lieu de croire la plus ancienne, y est tout à fait étrangère. Entièrement isolé, ce dernier fait ne serait pas sans doute une démonstration puissante, mais, ajouté à ceux qui ont déjà occupé notre attention, il ne doit pas être négligé. Tous réunis et comparés entre eux, ils nous donnent le droit d'affirmer qu'avant la fin du premier siècle de l'ère chrétienne il se répandait mystérieusement parmi les Juifs une science profondément vénérée, que l'on distinguait de la Mischna, du Thalmud et des livres saints; une doctrine mystique évidemment enfantée par le besoin de réflexion et d'indépendance, je dirais volontiers de philosophie, et qui cependant invoquait en sa faveur l'autorité réunie de la tradition et des Écritures.

Les dépositaires de cette doctrine, que dès à présent nous ne craignons pas de désigner sous le nom de kabbalistes, ne doivent ni ne peuvent être confondus avec les Esséniens, dont e nom était déjà connu à une époque bien plus reculée, mais qui ont conservé jusque sous le règne de Justinien[1] leurs habitudes et leurs croyances. En effet, si nous nous en rapportons à Josèphe[2] et à Philon[3], les seuls qui méritent sur ce point d'être écoutés avec confiance, le but de cette secte fameuse était essentiellement moral et pratique; elle voulait faire régner parmi les hommes ces sentiments d'égalité et de fraternité qui furent enseignés plus tard avec tant d'éclat par le fondateur et les apôtres du christianisme. La kabbale, au contraire, d'après les anciens témoignages que nous avons rapportés, était une science toute spéculative qui

1. Peter Beer, 1re partie, p. 88.
2. *Guerre des Juifs*, liv. VIII.
3. *De Vitâ contemplativâ*, dans le recueil de ses Œuvres.

prétendait dévoiler les secrets de la création et de la nature divine. Les Esséniens formaient une société organisée, assez semblable aux communautés religieuses du moyen âge; leurs sentiments et leurs idées se réfléchissaient dans leur vie extérieure; et d'ailleurs ils admettaient parmi eux tous ceux qui se distinguaient par une vie pure, même des enfants et des femmes. Les kabbalistes, depuis leur apparition jusqu'au temps où la presse a trahi leur secret, s'étaient toujours enveloppés de mystère. De loin en loin, après mille précautions, ils ouvraient à demi les portes de leur sanctuaire à quelque nouvel adepte, toujours choisi dans l'élite de l'intelligence, et dont l'âge avancé devait offrir une preuve de discrétion et de sagesse. Enfin, malgré la sévérité toute pharisaïque avec laquelle ils observaient le sabbat, les Esséniens ne craignaient pas cependant de rejeter publiquement les traditions, d'accorder à la morale une préférence très marquée sur le culte, et même ils étaient loin de conserver dans ce dernier les sacrifices et les cérémonies commandés par le Pentateuque. Mais les adeptes de la kabbale, comme les karmates parmi les fidèles de l'islamisme, comme la plupart des mystiques chrétiens, se conformaient à toutes les pratiques extérieures; ils se gardaient, en général, d'attaquer la tradition qu'ils invoquaient aussi en leur faveur, et, comme nous avons déjà pu le remarquer, plusieurs d'entre eux étaient comptés parmi les docteurs les plus vénérés de la Mischna. Nous ajouterons que plus tard on les a vus rarement infidèles à ces habitudes de prudence.

CHAPITRE II

DES LIVRES KABBALISTIQUES — AUTHENTICITÉ DU SEPHER IETZIRAH

Nous arrivons maintenant aux livres originaux où, selon l'opinion la plus répandue, le système kabbalistique s'est formulé dès sa naissance. Ils devaient être très nombreux, si nous en jugeons par les titres qui nous sont parvenus[1]. Mais nous serons uniquement occupés de ceux que le temps nous a conservés, et qui se recommandent à notre attention par leur importance aussi bien que par leur antiquité. Ces derniers sont au nombre de deux, et répondent assez bien à l'idée que nous pouvons nous faire, d'après le Thalmud, de l'*Histoire de la Genèse* et de la *Sainte Mercaba* : l'un, intitulé *le Livre de la création*, ספר יצירה, renferme, je ne dirai pas un système de physique, mais de cosmologie, tel qu'il

1. On cite fréquemment le *Sepher habahir*, ספר הבהיר, attribué à Nechonia ben Hakana, contemporain de Hillel le Vieux et d'Hérode le Grand. On fait passer, encore aujourd'hui, pour des extraits de ce livre divers fragments évidemment inauthentiques. Tels sont encore les fragments réunis sous le titre du *Fidèle Pasteur*, רעיא מהימנא, et ordinairement imprimés avec le *Zohar*, sous forme d'un commentaire. Enfin, il ne nous reste rien que les noms et quelques rares citations des auteurs suivants, dont le *Zohar* fait souvent mention avec le plus grand respect : R. Jossé le Vieux, ר״ יוסי סבא; R. Hamnouna le Vieux, ר״ המנונא סבא; R. Jébi le Vieux, ר״ ייבי סבא.

pouvait être conçu à une époque et dans un pays où l'habitude d'expliquer tous les phénomènes par une action immédiate de la cause première devait étouffer l'esprit d'observation; où par conséquent certains rapports généraux et superficiels aperçus dans le monde extérieur devaient passer pour la science de la nature. L'autre est appelé le *Zohar*, זהר, ou la lumière, d'après ces paroles de Daniel : « Les hommes « intelligents brilleront comme la lumière du ciel[1]. » Il traite plus particulièrement de Dieu, des esprits et de l'âme humaine, en un mot, du monde spirituel. Nous sommes loin d'accorder à ces deux ouvrages la même importance et la même valeur. Le second, beaucoup plus étendu, beaucoup plus riche, mais aussi plus hérissé de difficultés, doit sans doute occuper la plus grande place; mais nous commencerons par le premier, qui nous paraît le plus ancien.

En faveur de l'antiquité du *Sepher ietzirah* on a invoqué des textes thalmudiques dont ni le sens ni l'âge n'ont été bien établis. Nous les passerons sous silence ainsi que les légendes et les controverses auxquelles ils ont donné lieu. Nos observations ne porteront que sur le fond du livre que nous avons pour but de faire connaître. Elles suffiront pour en faire apprécier le caractère et en démontrer la haute origine.

1° Le système qu'il renferme répond exactement à l'idée que nous pouvons nous en faire d'après son titre; nous pouvons nous en assurer par ces mots qui en forment la première proposition : « C'est avec les trente-deux voies mer- « veilleuses de la sagesse que le monde a été créé par « l'Éternel, le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël, le Dieu « vivant, le Dieu tout-puissant, le Dieu suprême qui habite « l'Eternité, dont le nom est sublime et saint. »

2° Les moyens qu'on y emploie pour expliquer l'œuvre de la création, l'importance qu'on y donne aux nombres et

1. Daniel, XII, 3. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע.

aux lettres, nous font comprendre comment l'ignorance et la superstition ont plus tard abusé de ce principe; comment se sont répandues les fables que nous avons rapportées; comment enfin s'est formé ce qu'on appelle la kabbale pratique, qui donne à des nombres et à des lettres le pouvoir de changer le cours de la nature.

La forme en est simple et grave; rien qui ressemble, même de loin, à une démonstration ou à un raisonnement; ce ne sont que des aphorismes distribués dans un ordre assez régulier, mais qui ont toute la concision des anciens oracles. Un fait qui nous a beaucoup frappé, c'est que le terme qui fut plus tard exclusivement consacré à l'âme y est encore employé, comme dans le Pentateuque et dans toute l'étendue de l'Ancien Testament, pour désigner le corps humain, tant que la vie ne l'a pas abandonné[1]. Il est vrai qu'on y trouve plusieurs mots d'origine étrangère : les noms des sept planètes et du dragon céleste, plusieurs fois mentionnés dans ce livre, appartiennent évidemment à la langue aussi bien qu'à la science des Chaldéens, qui, pendant la captivité de Babylone, ont exercé sur les Hébreux une influence toute-puissante[2]. Mais on n'y rencontrera pas

1. Nous voulons parler du mot Nephesch, נפש. Il est évident qu'il ne peut pas s'appliquer à l'âme dans les passages suivants : 1° quand on parle de ceux qui, selon le sens littéral du texte, *étaient sortis de la cuisse de Jacob*, כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו, *Genèse*, 46, 26; 2° quand on permet de préparer, pendant le premier jour de Pâques, ce qui est nécessaire à la nourriture de chacun, את אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, Ex., 12, 16; 3° quand il est ordonné à chacun de s'infliger des souffrances en expiation de ses péchés, pendant le dixième jour du septième mois, כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה, Lév., 23, 29. S'il est vrai que, pour désigner l'âme, on emploie le mot *neschama*, נשמה, de préférence à celui de nephesch, du moins ce dernier n'est-il jamais employé par les thalmudistes et les écrivains plus modernes, pour désigner le corps. Mais tous, sans exception, se servent du mot גוף, qu'on ne rencontre pas une seule fois dans le *Sepher ietzirah*.

2. Ces noms, à l'exception de ceux qui désignent le soleil et la lune, n'ap-

ces expressions purement grecques, latines ou arabes qui se présentent en grand nombre dans le Thalmud et dans les écrits plus modernes, où la langue hébraïque est mise au service de la philosophie et des sciences. Or, on peut admettre en principe général, et j'oserai presque dire infaillible, que toute œuvre de ce genre, où la civilisation des Arabes ou des Grecs n'a aucune part, peut être regardée comme antérieure à la naissance du christianisme. Nous avouons cependant que dans l'ouvrage qui nous occupe et auquel nous ne craignons pas d'attribuer ce caractère, il ne serait pas difficile de montrer quelques vestiges du langage et de la philosophie d'Aristote. Lorsque, après la proposition que nous avons citée un peu plus haut, après avoir parlé des trente-deux voies merveilleuses de la sagesse qui ont servi à la création de l'univers, il ajoute qu'il y a aussi trois termes : celui qui compte, ce qui est compté et l'action même de compter, ce que les plus anciens commentateurs ont traduit par le sujet, l'objet et l'acte même de la réflexion et de la pensée[1], il est impossible de ne pas se rappeler cette phrase célèbre du douzième livre de la *Métaphysique* : « L'intelligence se comprend elle-même en saisissant l'intelligible; et elle devient l'intelligible par « l'acte même de la compréhension et de l'intelligence; en « sorte que l'intelligence et l'intelligible sont identiques[2]. »

partiennent pas par eux-mêmes à la langue chaldaïque, mais ils sont une traduction des noms chaldéens. Les voici : נוגה, que l'on croit Vénus; ככב, Mercure; שבתאי, Saturne; צדק, Jupiter; מאדים, Mars; תלי, qui désigne le dragon, est arabe.

1. בג״ ספרים בספר וספר וסיפור. Selon l'auteur du *Cozri*, R. Jehoudah Hallévi, ces trois termes désignent la pensée, la parole et l'écriture, qui, dans la Divinité, sont identiques, quoique nous les voyions séparées dans l'homme. *Cozri*, 4e partie, § 25. Selon Abraham ben Dior, ils se rapportent au sujet, à l'objet et au fait même de la connaissance, דעת וידע והידוע, ou bien שכל משכיל ומושכל. Voyez son *Comment. sur le Seph. ietz.*, p. 27, verso.

2. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ; νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. *Métaph.*, liv. XII, ch. VII.

Mais il est évident que ces mots ont été ajoutés au texte; car ils ne se lient ni à la proposition qui précède ni à celle qui suit; ils ne reparaissent plus, sous quelque forme que ce soit, dans tout le cours de l'ouvrage, tandis qu'on explique assez longuement l'usage des dix nombres et des vingt-deux lettres qui forment les trente-deux moyens appliqués par la sagesse divine à la création. Enfin l'on ne comprend guère qu'ils aient pu trouver place dans un traité où il n'est question que des rapports qui existent entre les diverses parties du monde matériel. Quant à la différence des deux manuscrits qui ont été reproduits dans l'édition de Mantoue, l'un à la fin du volume, l'autre au milieu de divers commentaires, elle est loin d'être aussi grande que certains critiques modernes ont voulu le croire[1]. Après une comparaison impartiale et détaillée, on la trouve fondée tout entière sur quelques variantes sans importance, comme on en rencontre dans toutes les œuvres d'une haute antiquité, et qui par cela même ont eu à souffrir pendant plusieurs siècles de l'inattention ou de l'ignorance des copistes et de la témérité des commentateurs. En effet, c'est de part et d'autre, non pas seulement le même fond, le même système considéré d'un point de vue général, mais la même division, le même nombre de chapitres, placés dans le même ordre et consacrés aux mêmes matières : de plus, les mêmes idées y sont exactement exprimées dans les mêmes termes. Mais on ne trouvera plus cette parfaite ressemblance dans le nombre et dans la place des diverses propositions qui, sous le nom de Mischna, sont nettement distinguées les unes des autres. Ici on n'a pas reculé devant des répétitions surabondantes; là elles ont été retranchées; ici on a réuni ce qu'ailleurs on a séparé. Enfin, l'un paraît aussi plus explicite que l'autre, non plus seulement dans les mots, mais dans

1. Voyez Wolf, *Bibliothèque hébr.*, t. I. — Bayle, *Dictionn. crit.*, article Abraham — Moreri, même article, etc.

la pensée. Nous ne connaissons et par conséquent nous ne pouvons citer qu'un seul passage où se montre cette dernière différence : à la fin du premier chapitre, lorsqu'il s'agit d'énumérer les dix principes de l'univers qui correspondent aux dix nombres, l'un des deux manuscrits dit simplement que le premier de tous est l'esprit du Dieu vivant; l'autre ajoute que cet esprit du Dieu vivant est l'esprit saint, qui est en même temps esprit, voix et parole[1]. Sans doute cette idée est de la plus haute importance; mais elle ne manque pas dans le manuscrit, où elle n'est pas formulée aussi nettement; elle constitue, comme nous le prouverons bientôt, la base et le résultat de tout le système. D'ailleurs le *Livre de la création* a été, au commencement du dixième siècle, traduit et commenté en arabe par R. Saadiah, esprit élevé, méthodique et sage, qui le regarde comme l'un des plus anciens, comme l'un des premiers monuments de l'esprit humain. Nous ajouterons, sans accorder à ce témoignage une valeur exagérée, que les commentateurs qui sont venus après lui pendant le douzième et le treizième siècle ont tous exprimé la même conviction.

Comme tous les ouvrages d'une époque très reculée, celui dont nous parlons est sans titre et sans nom d'auteur; mais il est terminé par ces mots étranges : « Et lorsque Abraham « notre père eut considéré, examiné, approfondi et saisi « toutes ces choses, le maître de l'univers se manifesta à « lui et l'appela son ami, et s'engagea par une alliance « éternelle envers lui et sa postérité. Alors Abraham crut « en Dieu, et cela lui fut compté comme une œuvre de « justice, et la gloire de Dieu fut appelée sur lui, car c'est « à lui que s'appliquent ces paroles : Je t'ai connu avant « de t'avoir formé dans le ventre de ta mère. » Ce passage ne peut d'abord pas être considéré comme une invention

1. Édit. de Mantoue, fol. 49, rect. : קול ורוח ודבור זהו רוח הקדש.

moderne : il existe avec quelques variantes dans les deux textes de Mantoue; on le retrouve dans les plus anciens commentaires. Nous pensons que pour donner plus d'intérêt au *Livre de la création*, on a supposé, ou plutôt on veut faire supposer aux autres, que les choses qu'il renferme sont précisément celles qui furent observées par le premier patriarche des Hébreux, et lui donnèrent l'idée d'un Dieu unique et tout-puissant. Il existe d'ailleurs parmi les Juifs une tradition selon laquelle Abraham avait de grandes connaissances astronomiques, et s'éleva jusqu'à l'idée du vrai Dieu par le seul spectacle de la nature. Néanmoins les paroles que nous avons citées tout à l'heure ont été interprétées de la manière la plus grossièrement matérielle. On a imaginé qu'Abraham était lui-même l'auteur du livre où son nom est prononcé avec un respect religieux. Voici en quels termes commence le commentaire de Moïse Botril sur le *Sepher ietzirah* : « C'est Abraham, notre père (que la « paix soit sur lui!), qui a écrit cela contre les sages de son « siècle, incrédules à l'égard du principe de l'unité. Du « moins c'est ainsi que pense R. Saadiah (que la mémoire « du juste soit bénie!) dans le premier chapitre de son « livre intitulé : *La pierre philosophale*. Je rapporte ses « propres paroles : Les sages de la Chaldée attaquaient « Abraham, notre père, dans sa croyance. Or, les sages de « la Chaldée étaient divisés en trois sectes. La première « prétendait que l'univers était soumis à deux causes pre- « mières entièrement opposées dans leur manière d'agir, « l'une n'étant occupée qu'à détruire ce que l'autre avait « produit. Cette opinion est celle des dualistes, qui s'ap- « puyaient sur ce principe, qu'il n'y a rien de commun « entre l'auteur du mal et celui du bien. La seconde secte « admettait trois causes premières; les deux principes con- « traires dont nous venons de parler, se paralysant réci- « proquement, et rien de cette manière ne pouvant être

« fait, on en a reconnu un troisième pour décider entre « eux. Enfin, la dernière secte n'avouait pas d'autre Dieu « que le soleil, dans lequel elle reconnaissait le principe « unique de l'existence de la mort[1]. » Malgré une autorité si imposante et si universellement respectée, l'opinion que nous venons d'exposer n'a plus aujourd'hui un seul partisan. Au nom du patriarche on a depuis longtemps substitué celui d'Akiba, l'un des plus fanatiques soutiens de la tradition, l'un des nombreux martyrs de la liberté de son pays, et à qui il ne manque, pour être compté par la postérité au nombre des héros les plus dignes de son admiration, que d'avoir joué un rôle dans les anciennes républiques d'Athènes ou de Rome. Sans doute cette nouvelle opinion est moins invraisemblable que la première, cependant nous ne la croyons pas mieux fondée. Quoique le Thalmud, toutes les fois qu'il fait mention d'Akiba, nous le représente comme un être presque divin; quoiqu'il l'élève au-dessus de Moïse lui-même[2], il ne le présente pourtant nulle part comme une des lumières de la *Mercaba* ou de la science de la *Genèse*; nulle part on ne laisse soupçonner qu'il ait écrit le *Livre de la création*, ou quelque autre ouvrage de même nature. Tout au contraire, on lui reproche positivement de n'avoir pas sur la nature de Dieu des idées très élevées. « Jusqu'à quand, Akiba, lui dit rabbi Jossé le Gali« léen, jusqu'à quand feras-tu de la majesté divine quelque « chose de vulgaire[3]? » L'enthousiasme qu'il inspire a pour cause l'importance qu'il a donnée à la tradition, la patience avec laquelle il en a su tirer des règles pour toutes les actions de la vie[4], le zèle qu'il a mis à l'enseigner pendant

1. Voyez *Sepher ietzirah*, édit. de Mantoue, fol. 20 et 21.
2. *Thalm. Babyl.*, *tract. Menachoth*, 29 *b*.
3. *Thalm. Babyl.*, *tract. 'Haguiga*, אמר לו ר״ יוסי הגלילי עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול.
4. *Thalm. Babyl.*, *tract. 'Haguiga*, fol. 14, vers. On dit qu'il savait déduire

quarante ans, et peut-être aussi l'héroïsme de sa mort. Les vingt-quatre mille disciples qu'on lui attribue ne s'accordent guère avec la défense que fait la Mischna de divulguer à plus d'une personne, même les secrets les moins importants de la kabbale.

Plusieurs critiques modernes ont imaginé que, sous le même titre de *Sepher ietzirah*, il a existé deux ouvrages différents, dont l'un, attribué au patriarche Abraham et mentionné dans le Thalmud, a disparu depuis longtemps; l'autre, beaucoup plus moderne, est celui que nous avons conservé. Cette opinion n'a pas d'autre base qu'une grossière ignorance. Morin, l'auteur des *Exercices bibliques*[1], l'a empruntée à un chroniqueur du seizième siècle, qui, en parlant d'Akiba, s'exprime ainsi : « C'est lui qui a rédigé le *Livre de la création*, en l'honneur de la kabbale; mais il existe un autre « *Livre de la création*, composé par Abraham, et sur lequel « R. Moïse ben Nachman (nommé par abréviation le *Ramban*) a fait un grand et merveilleux commentaire[2]. » Or, ce commentaire, écrit à la fin du treizième siècle, mais imprimé dans l'édition de Mantoue[3] plusieurs années après la chronique qui vient d'être citée, se rapporte évidemment au livre qui est aujourd'hui entre nos mains; la plupart des expressions du texte y sont fidèlement conservées, et il est évident qu'il n'a pas été lu par l'historien dont nous venons de rapporter les paroles. Au reste, le premier qui ait substitué le nom d'Akiba à celui d'Abraham, c'est un kabbaliste

des moindres particularités des lettres de la Bible des « monceaux » de préceptes : תילי תילין של הלכות.

1. Morinus, *Exercitationes biblicæ*, p. 374.

2. והוא חבר ספר מכילתין וספר היצירה על הקבלה ויש ספר יצירה שחבר אברהם אשר הרמבן חבר פירוש גדול ונפלא עליו. *Schalscheleth hakabalah*, fol. 20, vers.

3. La première édition du *Sepher ietzirah* est celle de Mantoue, publiée en 1565, tandis que la chronique dont nous voulons parler, *la Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabalah*), a déjà été imprimée à Imola, en 1549.

du quatorzième siècle, Isaac Delatès, qui, dans sa préface du *Zohar*, se demande : « Qui a permis à R. Akiba d'écrire, en l'appelant *mischna*, le *Sepher ietzirah*, puisque c'est un livre qui avait été transmis oralement depuis Abraham? » Ces termes, que nous avons essayé de conserver fidèlement, sont évidemment contraires à la distinction que nous voulons détruire ; et cependant celle-ci ne repose, en dernier résultat, que sur cette seule autorité. L'auteur du *Livre de la création* n'est donc pas encore découvert. Ce n'est pas nous qui déchirerons le voile qui nous cache son nom ; nous doutons même que cela soit possible, avec les faibles éléments dont nous pouvons disposer. Mais l'incertitude à laquelle nous sommes condamné sur ce point ne peut jamais s'étendre aux propositions que nous croyons avoir démontrées, et qui, au besoin, peuvent suffire à l'intérêt purement philosophique qu'il faut chercher dans ces matières.

CHAPITRE III

AUTHENTICITÉ DU ZOHAR

Un intérêt bien plus vif, mais aussi de bien plus graves difficultés, sont attachés au monument dont il nous reste encore à parler. Le *Zohar*, ou le Livre de la lumière, est le code universel de la kabbale. Sous la modeste forme d'un commentaire sur le *Pentateuque*, il touche, avec une entière indépendance, à toutes les questions de l'ordre spirituel, et quelquefois il s'élève à des doctrines dont la plus forte intelligence pourrait encore se glorifier de nos jours. Mais il est loin de se maintenir toujours à cette hauteur; trop souvent il descend à un langage, à des sentiments et à des idées qui décèlent le dernier degré d'ignorance et de superstition. On y trouve, à côté de la mâle simplicité et de l'enthousiasme naïf des temps bibliques, des noms, des faits, des connaissances et des habitudes qui nous transportent au milieu d'une époque assez avancée du moyen âge. Cette inégalité dans la forme comme dans la pensée, ce bizarre mélange des caractères, qui distinguent des temps très éloignés les uns des autres, enfin le silence presque absolu des deux Thalmud, l'absence de documents positifs jusqu'à la fin du treizième siècle, ont fait naître sur l'origine et sur l'auteur de ce livre les opinions les plus divergentes. Nous allons

d'abord les rapporter d'après les témoignages les plus anciens et les plus fidèles; nous essayerons ensuite de les juger, avant de nous prononcer nous-même sur cette question difficile.

Tout ce qui a été dit, tout ce que généralement l'on pense encore aujourd'hui de la formation et de l'antiquité du *Zohar*, est résumé d'une manière assez impartiale par deux auteurs que nous avons déjà plusieurs fois cités. « Le *Zohar*, dit « Abraham ben Zacouth dans son *Livre des généalogies*[1], le « *Zohar* dont les rayons éclairent le monde[2], qui renferme « les plus profonds mystères de la loi et de la kabbale, n'est « pas l'œuvre de Simon ben Jochaï, quoiqu'on l'ait publié « sous son nom. Mais c'est d'après ses paroles qu'il a été « rédigé par ses disciples, qui confièrent eux-mêmes à « d'autres disciples le soin de continuer leur tâche. Les « paroles du *Zohar* n'en sont que plus conformes à la vérité, « écrites comme elles le sont par des hommes qui ont vécu « assez tard pour connaître la Mischna, et toutes les déci- « sions, tous les préceptes de la loi orale. Ce livre n'a été « divulgué qu'après la mort de R. Moïse ben Nachman et « de R. Ascher, qui ne l'ont pas connu[3]. » Voici en quels termes s'exprime sur le même sujet le rabbin Guédalia, auteur de la célèbre chronique intitulée *La chaîne de la tradition*[4]. « Vers l'an cinq mille cinquante de la création « (1290 de J.-C.), il se trouva diverses personnes qui pré- « tendaient que toutes les parties du *Zohar* écrites en dia- « lecte de Jérusalem (le dialecte araméen) étaient de la « composition de R. Simon ben Jochaï, mais que tout ce qui « est en langue sacrée (l'hébreu pur) ne doit pas lui être

1. ספר יוחסין, p. 42 et 43. L'auteur de ce livre florissait en 1492.

2. Il faut se rappeler que le mot Zohar signifie lumière.

3. Le premier de ces deux rabbins célèbres, après avoir passé la plus grande partie de sa vie en Espagne, est mort à Jérusalem en 1300; le second florissait en 1320.

4. שלשלת הקבלה, édition d'Amsterdam, fol. 23, vers. et rect.

« attribué. D'autres affirmaient que R. Moïse ben Nachman « ayant fait la découverte de ce livre dans la Terre Sainte, « l'envoya en Catalogne, d'où il passa en Aragon et tomba « entre les mains de R. Moïse de Léon. Enfin, plusieurs ont « pensé que ce R. Moïse de Léon était un homme instruit, « qu'il trouva tous ces commentaires dans sa propre ima- « gination, et qu'afin d'en retirer un grand profit de la « part des savants, il les publia sous le nom de R. Simon ben « Jochaï et de ses amis. On ajoute qu'il agit ainsi parce qu'il « était pauvre et écrasé de charges. Pour moi, dit encore le « même auteur, je pense que toutes ces opinions n'ont « aucun fondement, mais que R. Simon ben Jochaï et sa « sainte société ont réellement dit toutes ces choses, et en- « core beaucoup d'autres; seulement il peut se faire qu'elles « n'aient pas été, dans ce temps-là, convenablement rédi- « gées; qu'après avoir été disséminées longtemps dans plu- « sieurs cahiers, elles aient enfin été recueillies et mises en « ordre. Il ne faut pas qu'on s'étonne de cela : car c'est ainsi « que notre maître Judas le Saint a rédigé la Mischna, dont « divers manuscrits étaient d'abord dispersés aux quatre « extrémités de la terre. C'est encore de la même manière « que R. Aschi a composé la *Guemara*. » Nous voyons par ces paroles, auxquelles en dernier résultat la critique moderne n'a pas beaucoup ajouté, que la question qui nous occupe en ce moment a déjà reçu trois solutions différentes : ceux-ci veulent que, à l'exception de quelques passages écrits en hébreu, mais qui du reste n'existent aujourd'hui dans aucune édition[1], dans aucun manuscrit connu, le *Zohar* appartienne entièrement à Simon ben Jochaï; ceux-là, tout aussi exclusifs dans leur manière de voir, l'attribuent à un imposteur, appelé Moïse de Léon, et ne peuvent le faire

1. Il y a deux anciennes éditions du *Zohar*, qui ont servi de modèles à toutes les autres : ce sont celles de Crémone et de Mantoue, publiées l'une et l'autre dans la même année de 1559.

remonter plus haut qu'à la fin du treizième ou au commencement du quatorzième siècle. Enfin, d'autres ont paru chercher un terme moyen entre ces deux opinions extrêmes, en supposant que Simon ben Jochaï s'est contenté de propager sa doctrine par l'enseignement oral, et que les souvenirs qu'il laissa ou dans la mémoire ou dans les cahiers de ses disciples ne furent réunis que plusieurs siècles après sa mort, dans le livre que nous possédons aujourd'hui sous le nom de *Zohar*.

La première de ces opinions, considérée dans un sens absolu, quand on prend à la lettre les termes dans lesquels nous l'avons exposée, mérite à peine une réfutation sérieuse. Voici d'abord le fait sur lequel on a voulu la fonder et que nous emprunterons au Thalmud[1] : « R. Jehoudah, « R. Jossé et R. Simon ben Jochaï étaient un jour réunis « et près d'eux se trouvait un certain Jehoudah ben Guè- « rim[2]. Alors R. Jehoudah dit en parlant des Romains : Que « cette nation est grande dans tout ce qu'elle a fait ! Voyez « comme elle a construit partout des ponts, des marchés et « des bains publics ! A ces mots, R. Jossé garda le silence ; « mais Simon ben Jochaï répondit : Elle n'a rien fait qui « n'ait pour but son propre avantage ; elle a fait construire « des marchés pour y attirer des femmes perdues, des « thermes pour s'y rafraîchir, et des ponts pour y percevoir « des impôts. R. Jehoudah ben Guèrim, allant raconter ce « qu'il avait entendu, le fit parvenir aux oreilles de César, et « celui-ci rendit un arrêt ainsi conçu : Jehoudah qui m'a « exalté sera élevé en dignité ; Jossé qui a gardé le silence « sera exilé à Sipora (c'est-à-dire à Sepphoris) ; Simon, qui « a médit de moi, sera mis à mort. Aussitôt celui-ci, accom-

1. *Thalm. Babyl.*, *trait. sabbat.*, ch. II, fol. 34.

2. בן גרים. Ce nom signifie littéralement *descendant de prosélytes*. On veut probablement donner à entendre, d'après un sentiment très commun chez les anciens, que son sang étranger est la vraie cause de sa trahison.

« pagné de son fils, alla se cacher dans la maison d'étude ; « la gardienne leur apportait chaque jour un pain et une « jatte d'eau. Mais la proscription qui pesait sur lui étant « très sévère, Simon dit à son fils : Les femmes sont d'un « caractère faible; il est donc à craindre que, pressée de « questions, notre gardienne ne finisse par nous dénoncer. « Sur ces réflexions ils quittèrent cet asile et allèrent se ca- « cher au fond d'une caverne. Là, par un miracle opéré en « leur faveur, Dieu créa aussitôt un caroubier et une source « d'eau. Simon et son fils se dépouillèrent de leurs vête- « ments, et, ensevelis dans le sable jusqu'au cou, ils passè- « rent tous leurs jours dans la méditation de la loi. Ils vé- « curent ainsi dans cette caverne pendant douze ans, jusqu'à « ce que le prophète Élie, paraissant à l'entrée de leur re- « traite, leur fit entendre ces mots : Qui annoncera au fils de « Jochaï que César est mort et son arrêt tombé dans l'oubli? « Ils sortirent et virent comment les hommes cultivent « et ensemencent la terre. » C'est, dit-on (mais ce n'est plus le Thalmud qui l'assure), pendant ces douze années de solitude et de proscription que Simon ben Jochaï, aidé par son fils Éléazar, composa le fameux ouvrage auquel son nom est resté attaché. Quand même on aurait écarté de ce récit les circonstances fabuleuses qui s'y mêlent, il serait encore difficile d'admettre comme légitime la conséquence qu'on en tire ; on ne dit pas quels furent l'objet et le résultat de ces méditations dans lesquelles les deux proscrits cherchaient à oublier leurs peines. Ensuite, on trouve dans le *Zohar* une multitude de faits et de noms que Simon ben Jochaï, mort quelques années après la ruine de Jérusalem, au commencement du second siècle de l'ère chrétienne, ne pouvait certainement pas connaître. Comment, par exemple, aurait-il pu parler des six parties dans lesquelles se divise la Mischna, écrite à peu près soixante ans après lui[1]? Comment pourrait-il

1. *Zohar*, édit. de Mantoue, 3e part., fol. 26. — *Ib.*, fol. 29, vers. Nous

mentionner et les auteurs et les procédés de la *Guemara*, qui commence à la mort de Judas le Saint et ne finit que cinq siècles après la naissance du Christ[1]? Comment aurait-il appris les noms des points voyelles et des autres inventions de l'école de Tibériade, qu'on peut faire remonter tout au plus au commencement du sixième siècle[2]? Plusieurs critiques ont cru observer que, sous le nom d'Ismaélites, il est aussi question dans le *Zohar* des Arabes mahométans, que tous les écrits publiés par les Juifs modernes désignent de la même manière. Il est, en effet, difficile de ne pas admettre cette interprétation dans le passage suivant :

« La lune est à la fois le signe du bien et le signe du mal.
« La pleine lune, c'est le bien ; la nouvelle lune, c'est le mal.
« Et parce qu'elle comprend en même temps le bien et le
« mal, les enfants d'Israël et ceux d'Ismaël l'ont prise éga-
« lement pour règle de leurs calculs. S'il arrive une éclipse
« pendant la pleine lune, ce n'est pas un bon présage pour
« Israël ; si, au contraire, l'éclipse a lieu pendant la nouvelle
« lune (une éclipse de soleil), c'est un mauvais présage pour
« Ismaël. Ainsi se vérifient ces paroles du prophète (*Is.* XXIX,
« 14) : La sagesse des sages périra et la prudence des hom-
« mes intelligents sera obscurcie....[3] » Cependant nous ferons remarquer que ces mots n'appartiennent pas au texte : ils sont empruntés à un commentaire beaucoup moins ancien, qui a pour titre : *Le fidèle pasteur*, רעיא מהימנא, et que, de

citons de préférence ce dernier passage, où l'on compare les six traités de la *Mischna* à six degrés du trône suprême : שית סדרי משנה איהו שש מעלות לכסא.

1. Tous les termes de la discussion thalmudique sont énumérés dans le passage suivant : ויבררו את היהם דו קושיא בחמר דא ק״ו ובלבנים דא לבון הלכה ובכל עבודה בשדה דא ברייתא אשר עבדו בפרך דא תיקו, 3e part., fol. 153, rect., édit. de Mantoue.

2. *Genèse*, col. 152 et 153. — *Lévit.*, 57, vers. — Édit. Mantoue, 1re part., fol. 24, vers.; fol. 15, vers., et pass.

3. וסיהרא איהו טוב ורע מנין בה ישראל ומנין בה בני ישמעאל.

leur propre autorité, les premiers éditeurs ont substitué au *Zohar*, partout où dans celui-ci ils ont cru trouver une lacune.

On aurait pu trouver dans le *Zohar* même un passage plus décisif, car voici ce qu'un disciple de Simon ben Jochaï prétend avoir entendu de la bouche de son maître : « Malheur sur l'instant où Ismaël a été enfanté au monde et « revêtu du signe de la circoncision ! Car que fit le Seigneur, « dont le nom soit béni ? Il exclut les enfants d'Ismaël de « l'union céleste. Mais comme ils avaient le mérite d'avoir « adopté le signe de l'alliance, il leur réserva ici-bas une « part dans la possession de la Terre Sainte. Les enfants d'Ismaël sont donc destinés à régner sur la Terre Sainte, et « ils empêcheront les enfants d'Israël d'y revenir. Mais cela « ne durera que jusqu'au temps où le mérite des enfants « d'Ismaël sera épuisé. Alors ils exciteront dans le monde « des guerres terribles ; les enfants d'Édom se réuniront « contre eux et les combattront, les uns sur terre, les autres « sur mer, et d'autres près de Jérusalem. La victoire sera « tantôt à ceux-ci, tantôt à ceux-là ; mais la Terre Sainte ne « sera pas livrée aux mains des enfants d'Édom. » Pour bien comprendre le sens de ces lignes, il suffit de savoir que, sous le nom d'Édom, les écrivains juifs (je parle de ceux qui ont fait usage de l'hébreu) ont d'abord désigné Rome païenne, puis ils l'ont étendu à Rome chrétienne et aux peuples chrétiens en général. Or, il ne peut pas être question ici de Rome païenne ; donc on a voulu parler de la lutte des Sarrasins contre les chrétiens, et même des croisades, avant la prise de Jérusalem. Quant à la prédiction de Simon ben Jochaï, je n'ai pas besoin de dire de quel poids elle doit être dans notre jugement. Mais je ne veux pas insister plus longtemps sur la démonstration de ces faits, aujourd'hui généralement connus et répétés à l'envi par tous les critiques

modernes [1]. Nous y ajouterons seulement une dernière observation, qui, je l'espère, ne sera pas perdue pour la conclusion à laquelle nous voulons finalement arriver. Pour avoir la conviction que Simon ben Jochaï ne peut pas être l'auteur du *Zohar* et que ce livre n'est pas, comme on le prétend, le fruit de treize ans de méditations et de solitude, il suffit de donner quelque attention aux récits qui s'y mêlent presque toujours à l'exposition des idées. Ainsi, dans le fragment intitulé l'*Idra souta*, אדרא זוטא, que nous espérons traduire au moins en grande partie, et qui forme dans cette immense compilation un épisode admirable à tous égards, Simon, sur le point de mourir, réunit autour de lui, pour leur donner ses dernières instructions, le petit nombre de ses disciples et de ses amis, parmi lesquels se trouve son fils Éléazar. « Toi, dit-il à ce dernier, tu étudieras, R. Aba « écrira, et mes autres amis méditeront en silence [2]. » Partout ailleurs, c'est assez rarement le maître qui parle, mais ses doctrines sont dans la bouche de son fils ou de ses amis, qui se réunissent encore après sa mort pour se communiquer leurs souvenirs et s'éclairer réciproquement dans la foi commune. Ces paroles de l'Écriture : « Combien il est beau « de voir des frères rester unis! » leur semblent s'appliquer à eux-mêmes [3]. Quelques-uns d'entre eux viennent-ils à se rencontrer en chemin, aussitôt leur conversation se porte sur le sujet habituel de leurs méditations, et alors on explique dans un sens tout à fait spirituel quelque passage du Vieux Testament. En voici un exemple, pris au hasard entre mille : « R. Jehoudah et R. Jossé se trouvaient ensemble en

1. מטפחת הספרים, 3e part., fol. 281, vers., édit. de Mantoue. Voy. Peter Beer, *Hist. des sectes du judaïsme*, 2e part., p. 30 et suiv. — Morinus, *Exercitat. biblic.*, lib. II, exercit. 9. — Wolf, *Biblioth. hébr.*

2. וכך אסדרנא לכו ר״ אבא יכתיב ור״ אלעזר ברי ילעי ושאר חברייא ירחשון בלביהו. 3e part., fol. 287, vers.

3. 3e part., fol. 59, vers.

« voyage ; alors le premier dit à son compagnon de route : « Dis-moi quelque chose de la loi, et l'esprit divin descen- « dra parmi nous ; car toutes les fois qu'il médite les paroles « de la loi, l'esprit de Dieu vient s'unir à l'homme ou mar- « che devant lui pour le conduire[1]. » Enfin, comme nous l'avons dit plus haut, on cite aussi des livres dont il ne nous est parvenu que des lambeaux épars, et qu'il faut nécessairement supposer plus anciens que le *Zohar*. Nous nous contenterons de traduire le passage suivant, que l'on croirait écrit par quelque disciple de Copernic, si l'on n'était obligé, même en lui refusant toute authenticité, de le faire remonter au moins jusqu'à la fin du treizième siècle : « Dans « le livre de Hamnouna le Vieux on apprend, par des expli- « cations étendues, que la terre tourne sur elle-même en « forme de cercle ; que les uns sont en haut, les autres en « bas ; que toutes les créatures changent d'aspect suivant « l'air de chaque lieu, en gardant pourtant la même posi- « tion ; qu'il y a telle contrée de la terre qui est éclairée, « tandis que les autres sont dans les ténèbres ; ceux-ci ont « le jour quand pour ceux-là il fait nuit ; et il y a des pays « où il fait constamment jour, où du moins la nuit ne dure « que quelques instants[2]. »

Il est bien évident, d'après cela, que l'auteur du *Zohar*, quel qu'il soit, n'a pas même eu la prétention de l'attribuer à Simon ben Jochaï, dont il raconte la mort et les derniers instants.

Sommes-nous donc obligés d'en faire honneur à un obscur rabbin du treizième siècle, à un malheureux charlatan qui, en l'écrivant, en y consacrant nécessairement de longues années, ne cédait qu'au cri de la misère et à l'espoir de la soulager par un moyen aussi lent qu'in-

1. 1re part., fol. 115, vers.

2. ובספרא דרב המנונא סבא פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אלין לתתא ואלין לעילא. 3e partie, fol. 10, rect.

certain? Non, assurément; et quand même nous nous contenterions d'examiner la nature intime, la valeur intrinsèque du livre, nous n'aurions aucune peine à démontrer que cette opinion n'est pas mieux fondée que la première. Mais nous avons, pour la combattre, des arguments plus positifs.

Le *Zohar* est écrit dans un langage araméen qui n'appartient à aucun dialecte déterminé. Quel dessein Moïse de Léon pouvait-il avoir en se servant de cet idiome qui n'était pas en usage de son temps? Voulait-il, comme le prétend un critique moderne que nous avons déjà cité[1], voulait-il donner plus de vraisemblance à ses fictions, en faisant parler le langage de leur époque aux divers personnages sous le nom desquels il désirait faire passer ses propres idées? Mais puisqu'il possédait de si vastes connaissances, de l'aveu même des hommes dont nous combattons l'opinion, il ne pouvait pas ignorer que Simon ben Jochaï et ses amis sont comptés parmi les auteurs de la *Mischna*; et quoique le dialecte de Jérusalem fût probablement leur langue habituelle, il était plus naturel de les faire écrire en hébreu. Il y en a qui prétendent qu'il s'est réellement servi de cette dernière langue, qu'il n'a pas inventée, qu'il a voulu seulement falsifier le *Zohar* en y ajoutant ses propres pensées, et que son imposture fut bientôt découverte[2]. Rien de semblable n'étant arrivé jusqu'à nous, cette assertion ne doit pas nous occuper plus longtemps. Mais, vraie ou fausse, elle confirme les observations que nous venons de faire. D'ailleurs nous savons avec une entière certitude que Moïse

1. « Cùm auctor esset recentissimus, linguaque chaldaïca sua ætate prorsùs esset extincta, eamque Judæi doctiores raro intelligerent, consulto chaldaïcè scripsit, ut antiquitatem apud popularium vulgus libris suis conciliaret. » Morinus, *Exercitat. biblic.*, liv. II, exercit. 9, chap. v.

2. Outre les deux historiens que nous avons cités plus haut, voyez Bartolocci, *Grande bibliothèque rabbinique*, t. IV, p. 82.

de Léon a composé en hébreu un ouvrage kabbalistique, ayant pour titre : *le Nom de Dieu*, ou simplement : *le Nom* (ספר השם). Cet ouvrage, qui existe encore en manuscrit, Moïse Corduero l'a eu sous les yeux[1] ; il en rapporta plusieurs passages d'où il résulte que c'était un commentaire très détaillé et souvent fort subtil sur quelques-uns des points les plus obscurs de la doctrine enseignée dans le *Zohar* ; par exemple, celui-ci : quels sont les différents canaux, c'est-à-dire les influences, les rapports mutuels qui existent entre toutes les Sephiroth, et qui conduisent de l'une à l'autre la lumière divine ou la substance première des choses? Or, comment supposer qu'après avoir écrit le *Zohar* dans le dialecte chaldaïco-syriaque, soit pour en augmenter l'intérêt par les difficultés du langage, soit pour en rendre la pensée inaccessible au vulgaire, le même homme ait cru devoir ensuite l'expliquer, le développer en hébreu, et mettre à la portée de tous ce qu'au prix de tant de soins, de tant de labeurs, il avait caché dans une langue presque tombée dans l'oubli parmi les savants eux-mêmes? Dira-t-on que par ce moyen il était encore plus sûr de réussir à donner le change à ses lecteurs? En vérité, c'est trop de ruse, trop de temps dépensé, trop de patience et d'efforts pour le misérable but qu'on l'accuse de s'être proposé : ce sont des combinaisons trop savantes et trop compliquées pour un homme qu'on accuse en même temps des plus stupides contradictions, des plus grossiers anachronismes.

Une autre raison qui nous oblige à regarder le *Zohar* comme une œuvre bien antérieure à Moïse de Léon, comme une œuvre étrangère à l'Europe, c'est qu'on n'y trouve pas le moindre vestige de la philosophie d'Aristote, et l'on n'y rencontre pas une seule fois le nom du christianisme ou de

1. *Pardes Rimonim* (פרדס רמונים), fol. 110, rect., 1re col. שער השמות et שער הצנורות.

son fondateur[1]. Or, on sait qu'en Europe, pendant le treizième et le quatorzième siècle, le christianisme et Aristote exerçaient sur la pensée une autorité absolue. Comment donc pourrions-nous admettre que, dans ce temps de fanatisme, un pauvre rabbin espagnol, écrivant sur des matières religieuses, dans une langue qui ne pouvait le trahir, n'ait élevé aucune plainte contre le premier, auquel les thalmudistes et les écrivains postérieurs s'attaquent si fréquemment, et qu'il n'ait pas subi, comme Saadiah, comme Maïmonides, comme tous ceux enfin qui ont suivi la même carrière, l'influence inévitable de la philosophie péripatéticienne? Qu'on lise tous les commentaires que nous possédons aujourd'hui sur le *Livre de la création* ; que l'on jette un coup d'œil sur tous les monuments philosophiques et religieux de cette époque et de plusieurs siècles antérieurs, on trouvera partout le langage de l'*Organum* et la domination du philosophe de Stagyre. L'absence de ce caractère est donc un fait dont la gravité ne saurait être contestée. On ne peut pas voir dans les dix Sephiroth, dont nous parlerons plus longuement ailleurs, une imitation déguisée des *catégories*; car celles-ci n'ont qu'une valeur logique; celles-là renferment un système métaphysique de l'ordre le plus élevé. Si la kabbale a quelques traits de ressemblance avec un système philosophique de la Grèce, c'est plutôt avec celui de Platon; mais on sait que l'on pourrait affirmer la même chose de toute espèce de mysticisme; et d'ailleurs Platon était alors peu connu hors de sa patrie.

Nous remarquons enfin que des idées et des expressions qui appartiennent essentiellement, qui sont exclusivement consacrées au système kabbalistique exposé dans le *Zohar*, se présentent dans des écrits bien antérieurs à la fin du

1. *Adde quod etiam contrà Christum in toto libro ne minimum quidem effutiatur, prout in recentioribus Judæorum scriptis plerumque fieri solet.* (Kabb. denud. Præf., p. 7.)

douzième siècle. Ainsi, d'après un écrivain que nous avons eu déjà occasion de nommer, d'après Moïse Botarel, l'un des commentateurs du *Sepher ietzirah*, la doctrine de l'émanation, telle que les kabbalistes l'ont entendue, aurait été connue de Saadiah ; car il cite de lui les paroles suivantes, textuellement empruntées, dit-il, de l'ouvrage intitulé *la Pierre philosophale*, qui, il est vrai, lui est faussement attribué : « O toi qui puises à des citernes, garde-toi, quand on viendra « te tenter pour cela, de révéler la croyance de l'émanation, « qui est un grand mystère dans la bouche de tous les kab- « balistes ; un autre mystère est renfermé dans ces paroles « de la loi : Vous ne tenterez pas le Seigneur[1]. » Cependant, dans son ouvrage sur *les Croyances et les Opinions*, Saadiah attaque assez vivement cette doctrine, qui est la base du système exposé dans le *Zohar*, et qu'il est impossible de ne pas reconnaître dans ce passage : « J'ai quelquefois ren- « contré de ces hommes qui ne peuvent pas nier l'existence « d'un créateur, mais qui pensent que notre esprit ne sau- « rait concevoir qu'une chose soit faite de rien. Or, comme « le Créateur est le seul être qui existe d'abord, ils sou- « tiennent qu'il a tiré l'univers de sa propre substance. Ces « hommes (que Dieu vous garde de leur opinion !) sont « encore moins sensés que tous ceux dont nous avons « parlé[2]. » Le sens que nous donnons à ces paroles devient encore plus évident lorsqu'on lit, dans le même chapitre, que la croyance à laquelle elles font allusion est surtout

1. Voici le texte de ce passage : אתה הוא אדם שיש לך הבריכות במקור לא תאציל שום דבר אל האדם שיבא לך בנסיון מאמונת האצילות וזהו סוד גדול בפי כל המקובלים וזהו סוד כמוס בתורה לא תנסו את ה״. *Sepher ietzirah*, édit. de Mantoue, fol. 51.

2. ומצאתי אלה האנשים לא נתון להם לכחש בעושה וע״ז לא קבל שכלם כפי מחשבותם היות דבר לא מדבר ומיין שאין דבר כי אם הבורא האמינו כי ברא הדברים מן עצמו ואלה יוהמיד אל יותר סכלים מן הראשונים. *Des Croyances et des Opinions*, 1re part., ch. iv.

justifiée par ces versets de Job : « D'où vient la sagesse, et « en quel lieu se trouve l'intelligence? C'est Dieu qui com- « prend ses voies; c'est lui qui connaît sa demeure[1]. » On y trouve, en effet, les noms consacrés par le *Zohar* aux trois premières, aux trois grandes Sephiroth, qui comprennent toutes les autres, savoir : la *sagesse*, l'*intelligence*, et au-dessus d'elles le *lieu*, ou le *non-être*, ainsi appelé parce qu'il représente l'infini sans attribut, sans forme, sans qualification aucune, dans un état où il est pour nous incompréhensible et sans valeur réelle[2]. C'est dans ce sens, disent les kabbalistes, que tout ce qui est a été tiré du non-être. Le même auteur nous donne aussi une théorie psychologique parfaitement identique à celle qui est attribuée à l'école de Simon ben Jochaï[3], et il nous apprend[4] que le dogme de la préexistence et de la transmigration des âmes, qui est positivement enseigné dans le *Zohar*[5], était admis de son temps, par quelques hommes qui néanmoins se disaient juifs; qui prétendaient même, ajoute-t-il, confirmer leur opinion extravagante par le témoignage de l'*Écriture*. Ce n'est pas encore tout : saint Jérôme, dans une de ses lettres[6], parle de dix noms mystiques, *decem nomina mystica*, par lesquels les livres saints désignent la Divinité. Or, ces dix noms, que saint Jérôme ne se contente pas de mentionner, mais dont il nous donne encore l'énumération complète, sont précisément ceux qui, dans le *Zohar*, représentent les dix Sephiroth, ou attributs de Dieu. Voici en effet ce qu'on lit dans le *Livre du mystère* (ספרא דצניעותא), l'un des plus an-

1. Job, ch. XXVIII, v. 20 et 23.

2. *Zohar*, 2e part., fol. 42 et 43. Cette première *Sephirah* se nomme tantôt l'*infini*, אין סוף, tantôt la *couronne suprême*, כתר עליון, et tantôt le *non-être* אין, ou le *lieu* מקום.

3. *Des Croyances et des Opinions*, 6e part., ch. II.

4. *Ib. supr.*, ch. VII.

5. 2e part., fol. 99, sect. Mischpatim.

6. Hieron. ad Marcell., epist. 136, t. III de ses *Œuvres complètes*.

tiques fragments du *Zohar* et en même temps le résumé des principes les plus élevés de la kabbale : « Lorsque l'homme « veut adresser une prière au Seigneur, il peut invoquer « également, soit les saints noms de Dieu, *Eheïeh*, *Jah*, « *Jehovah*, *El*, *Elohim*, *Jedoud*, *Elohei-Tsabaoth*, *Schadaï*, « *Adonaï*, soit les dix Sephiroth, à savoir : la Couronne, la « Sagesse, l'Intelligence, la Beauté, la Grâce, la Justice, etc. » Tous les kabbalistes sont d'accord sur ce principe, que les dix noms de Dieu et les dix Sephiroth sont une seule et même chose : car, disent-ils, la partie spirituelle de ces noms, c'est l'essence même des numérations divines[1]. Saint Jérôme, dans plusieurs de ses écrits, parle aussi de certaines *traditions hébraïques sur la Genèse* qui font le Paradis, ou, comme on l'appelle toujours en hébreu, l'Eden (גן עדן), plus ancien que le monde[2]. Remarquons d'abord qu'il n'existait pas chez les Juifs d'autres traditions connues sous un titre analogue que celles qui étaient comprises dans cette science mystérieuse appelée par le Thalmud l'*Histoire de la Genèse*. Quant à la croyance rapportée en leur nom, elle s'accorde parfaitement avec le *Zohar*, où la Sagesse suprême, le Verbe divin par lequel a commencé et s'est accomplie la création, le principe de toute intelligence et de toute vie, est désigné comme le véritable Eden, autrement appelé l'Eden supérieur (עדן עלאה)[3]. Mais un fait plus grave que tous ceux qui viennent d'être énoncés, c'est l'intime ressemblance que

1. והשמות והספירות הכל דבר אחד כי רוחניות השמות הם ממש הספירות. *Pardes Rimonim*, fol. 10, verso.

2. Hieron. opp. dernier vol. de l'édit. de Paris. — Voy. aussi le petit ouvrage intitulé : *Questiones hebraïcæ in Genesim*. — Les traditions sur la Genèse sont le livre hébraïque de la Petite Genèse, ou Jubilés, qui rapportait sans doute l'opinion du Thalmud, que parmi les choses créées avant le monde se trouve aussi l'Éden. Sifri, Mechilta, Pesahim, 540, Nedorim, 596, etc.

3. Zohar, *Idra souta*, חכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר והאי אקרי עדן עלאה.

nous offre la kabbale, dans le langage aussi bien que dans la pensée, avec toutes les sectes du gnosticisme, surtout celles qui ont pris naissance en Syrie, et avec le code religieux des Nazaréens, découvert il y a quelques années seulement, et traduit du syriaque en latin. Nous attendrons, pour donner à ce fait le caractère de l'évidence, que nous soyons arrivé à cette partie de notre travail où nous chercherons à connaître les rapports qui existent entre le système kabbalistique et les autres systèmes philosophiques ou religieux. Ici nous nous contenterons de faire observer que les doctrines de Simon le Magicien, d'Elxaï, de Bardesanes, de Basilide et de Valentin ne nous sont connues que par des fragments disséminés dans les œuvres de quelques Pères de l'Église, comme dans celles de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie. Or, on ne peut pas supposer que ces œuvres aient été familières à un rabbin du treizième siècle, qui, dans l'ouvrage même dont on veut lui faire honneur, se montre fort étranger à toute littérature, et surtout à celle du christianisme. Nous sommes donc forcé d'admettre que le gnosticisme a beaucoup emprunté, non pas sans doute au *Zohar* lui-même, tel que nous le possédons aujourd'hui, mais aux traditions et aux théories qu'il renferme.

Nous ne séparerons pas de l'hypothèse que nous venons d'écarter celle qui, nous présentant la kabbale comme une imitation de la philosophie mystique des Arabes, la fait naître dans l'empire des kalifes, au plus tôt vers le commencement du onzième siècle, époque à laquelle la philosophie musulmane nous offre pour la première fois des traces de mysticisme[1]. Cette opinion, exprimée il y a longtemps comme une simple conjecture, dans les *Mémoires de*

1. C'est Avicenne qui passe généralement pour le premier organe du mysticisme chez les Arabes. Né en 992, il est mort en 1036.

l'Académie des inscriptions[1], M. Tholuck a voulu récemment la ressusciter et lui prêter l'appui de sa riche érudition. Dans un premier mémoire, recherchant l'influence que la philosophie grecque a pu exercer sur celle des mahométans[2], le savant orientaliste arrive à cette conclusion : que la doctrine de l'émanation a été connue des Arabes en même temps que le système d'Aristote; car ce dernier n'est arrivé jusqu'à eux qu'à travers les commentaires de Thémistius, de Théon de Smyrne, d'Énée de Gaza, de Jean Philopon, en un mot avec les idées d'Alexandrie, exprimées cependant sous une forme très incomplète. Ce germe, une fois déposé dans le sein de l'islamisme, ne tarda pas à se développer en un vaste système qui, semblable à celui de Plotin, mettait l'enthousiasme au-dessus de la raison, et, après avoir fait sortir tous les êtres de la substance divine, proposait à l'homme, comme le dernier terme de la perfection, d'y rentrer par l'extase et l'anéantissement de soi-même. C'est ce mysticisme moitié arabe, moitié grec, que M. Tholuck veut nous faire admettre comme la vraie et unique source de la kabbale[3]. A cette fin, il commence par s'attaquer à l'authenticité des livres kabbalistiques, surtout à celle du *Zohar*, qu'il regarde comme une compilation de la fin du treizième siècle, tout en accordant à la kabbale elle-même une existence plus ancienne[4]. Quand il pense avoir mis ce point hors de doute, il entreprend de démontrer la parfaite ressemblance des idées contenues dans ces livres avec celles qui font la substance du mysticisme arabe. M. Tholuck n'ayant avancé, contre l'authenticité des monu-

1. *Remarques sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale*, par de La Nauze, t. IX des *Mém. de l'Acad. des inscript.*

2. *Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum, tum Judæorum, exercuerit.* Particula I, Hamb., 1835, in-4.

3. Particula II, *de Ortu Cabbalæ*, Hamb., 1837.

4. *Ouvr. cit.*, part. II, p. 10-28.

ments de la kabbale, aucun argument que nous n'ayons déjà réfuté, nous nous arrêterons seulement à la dernière et sans contredit la plus intéressante partie de son travail. Mais ici nous sommes obligé d'entrer, un peu par anticipation, dans le fond même du système kabbalistique, et dans quelques considérations relatives à son origine : nous ne nous en plaindrons pas si cela peut jeter quelque diversion sur les recherches un peu arides qui nous occupent en ce moment.

La première réflexion qui se présente à l'esprit, c'est que la similitude des idées hébraïques et des idées arabes fût-elle parfaitement établie, il n'en résulterait pas encore que celles-là sont nécessairement une contrefaçon de celles-ci. Ne pourrait-il pas se faire que les unes et les autres fussent sorties par des canaux différents d'une source commune plus ancienne que la philosophie musulmane, plus ancienne même que la philosophie grecque d'Alexandrie? En effet, en ce qui regarde les Arabes, M. Tholuck est obligé de convenir qu'ils ne connaissaient nullement la philosophie d'Alexandrie par ses véritables organes : les œuvres de Plotin, de Jamblique, de Proclus, ne sont jamais arrivées jusqu'à eux, n'ont jamais été traduites ni en syriaque ni en arabe, et de Porphyre ils ne possédaient qu'un commentaire purement logique, l'introduction au traité des catégories[1]. D'un autre côté, est-il vraisemblable que les croyances et les idées de l'ancienne Perse, que la philosophie religieuse des mages, si célèbre dans toute l'antiquité sous le nom de *sagesse orientale*, aient été complètement anéanties à l'époque de l'invasion musulmane, et ne comptent pour rien dans le mouvement intellectuel qui a illustré le règne des Abbassides? Nous savons qu'Avicenne a écrit un ouvrage sur la *sagesse orientale*. De quel droit donc ose-t-on affir-

1. *Ib. sup.*, part. II, p. 7-11.

mer, d'après quelques rares citations d'un auteur plus moderne, que ce livre n'était qu'un recueil de pensées néoplatoniciennes[1]? En mettant sous nos yeux ce passage d'Al Gazali : « Il faut que tu saches qu'entre le monde corporel « et celui dont nous venons de parler (le monde spirituel) « il y a le même rapport qu'entre notre ombre et notre « corps[2] », comment M. Tholuck ne s'est-il pas rappelé que c'est aussi dans ces termes, en se servant de la même comparaison, que les zerdustians, l'une des sectes religieuses de l'ancienne Perse, avaient formulé le principe fondamental de leur croyance[3]? Quant aux Juifs, tout le monde sait que depuis la captivité jusqu'à leur entière dispersion, ils n'ont pas cessé d'être en relation avec ce qu'ils appellent le pays de Babylone. Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce point, qui sera longuement développé ailleurs. Nous dirons seulement que le *Zohar* cite positivement la sagesse orientale : *cette sagesse*, dit-il, *que les enfants de l'Orient connaissent depuis les premiers jours*[4], et dont il cite un exemple parfaitement d'accord avec ses propres doctrines. Évidemment, il ne peut pas être ici question des Arabes, que les écrivains hébreux appellent invariablement les *enfants d'Ismaël* ou les enfants de l'Arabie; ce n'est pas dans ces termes que l'on parlerait d'une philosophie contemporaine, étrangère, née récemment sous l'influence d'Aristote et de ses commentateurs alexandrins : le *Zohar* ne la ferait pas remonter aux premiers âges du monde; il ne la présenterait pas comme un héritage transmis par

1. *Ouvr. cit.*, part. I, p. 11.

2. « Jam verò mundi corporalis ad eum mundum de quo modò diximus, rationem talem, qualis umbræ ad corpus hominis, esse scito.... » *Ib. supr.*, p. 17.

3. Voy. *Thom. Hyde, de Relig. vet. Pers.*, c. xxii, p. 296 et seq.

4. אמר ר' אבא יומא חד אערענא בחד מתא מאינון דהוו מן בני קדם ואמרו לי מההיא חכמתא דהוו ידעין מיומי קדמאי. 1re part., sec. ויקרא, fol. 99, verso.

Abraham aux enfants de ses concubines, et par ceux-ci aux nations de l'Orient[1].

Mais il n'est pas même nécessaire que nous fassions usage de cet argument; car la vérité est que le mysticisme arabe et les principes enseignés dans le *Zohar* nous frappent plutôt par leurs différences que par leurs ressemblances. Tandis que les unes portent exclusivement sur quelques idées générales, communes à toute espèce de mysticisme, les autres éclatent surtout sur les points les plus essentiels de la métaphysique des deux systèmes, et ne laissent subsister aucun doute sur la diversité de leur origine. Ainsi, pour aller tout droit au plus important, les mystiques arabes, après avoir reconnu en Dieu la substance unique de toutes choses et la cause immanente de l'univers, enseignent qu'il se révèle ou se manifeste sous trois aspects différents : 1° celui de l'unité ou de l'être absolu, au sein duquel nulle distinction n'existe encore; 2° celui où les objets dont se compose l'univers commencent à se distinguer dans leur essence, dans leurs formes intelligibles, et à se montrer présents devant l'intelligence divine. La troisième manifestation divine, c'est l'univers lui-même, c'est le monde réel, ou Dieu devenu visible[2]. Le système kabbalistique est loin de nous offrir ce caractère de simplicité. Sans doute, il nous présente aussi la substance divine comme la substance unique, comme la source d'où découlent éternellement, sans l'épuiser, toute vie, toute lumière et toute existence; mais, au lieu de trois manifestations, de trois formes générales de l'Être infini, il en reconnaît d'abord dix : ce sont les dix Sephiroth, qui se partagent en trois trinités venant se réunir dans une trinité unique et dans une forme suprême. Considérées dans leur

1. *Ib. supr.*, fol. 100, rect. et vers.
2. *Thol. ouvr. cit.*, part. II, p. 28 et 29.

ensemble, les Sephiroth ne représentent que le premier degré, que la première sphère de l'existence, celle qu'on appelle le *monde de l'émanation*. Au-dessous d'elles se trouvent encore, nous offrant, chacun à part, le spectacle d'une variété infinie, le monde des purs esprits ou *de la création*, le monde des sphères ou des intelligences qui les dirigent, ayant pour nom le *monde de la formation*; enfin le degré le plus infime appelé le monde du travail ou *de l'action*. Les mystiques arabes reconnaissent aussi comme une âme collective dont sortent toutes les âmes particulières qui animent le monde, comme un esprit générateur qu'ils appellent le père des esprits, l'esprit de Mahomet, source, modèle et substance de tous les autres esprits[1]. C'est dans cette conception d'esprit qu'on a voulu trouver le modèle de l'*Ádam Kadmon*, de l'homme céleste des kabbalistes. Mais ce que les kabbalistes désignent par ce nom, ce n'est pas seulement le principe de l'intelligence et de la vie spirituelle; c'est aussi ce qu'ils regardent comme au-dessus et au-dessous de l'esprit; c'est l'ensemble des Sephiroth, ou le monde de l'émanation tout entier, depuis l'Être dans son caractère le plus abstrait et le plus insaisissable, à ce degré qu'ils nomment le *point* ou le *non-être*, jusqu'aux forces constitutives de la nature. On ne trouve chez les Arabes aucune trace de la métempsycose, qui tient une si grande place dans le système hébraïque. Vainement aussi vous chercherez dans leurs œuvres ces allégories continuelles que l'on rencontre dans le *Zohar*, cet appel constant à la tradition, ces personnifications hardies se multipliant par des généalogies sans fin, *genealogiis interminatis*, comme dit saint Paul[2], et ces métaphores gigantesques et

1. *Ib. supr.*, p. 30.

2. Il est bien difficile de ne pas rapporter à la kabbale ce passage de la première lettre de saint Paul à Timothée : « Neque intenderint fabulis et

bizarres qui s'accordent si bien avec l'esprit du vieil Orient. Arrivé à la fin de son œuvre, M. Tholuck lui-même, dont la franchise égale la science, recule devant la pensée qui l'avait séduit d'abord, et il conclut, comme nous pourrions le faire, à l'impossibilité absolue de faire dériver la kabbale de la philosophie mystique des Arabes. Voici, du reste, ses propres paroles, qui ne manqueront pas d'autorité dans la bouche d'un homme si profondément instruit de la philosophie et de la langue des peuples musulmans : « Que conclure de ces analogies? Peu de chose, à mon sens. « Car, ce que les deux systèmes ont de semblable, on le « trouverait ailleurs dans des doctrines plus anciennes, « dans les livres des Sabéens et des Perses, et aussi chez les « néoplatoniciens. Au contraire, la forme extraordinaire « sous laquelle ces idées nous apparaissent dans la kabbale « est tout à fait étrangère aux mystiques arabes. D'ailleurs, « pour s'assurer que la kabbale est réellement sortie du « commerce de ces derniers, il faudrait avant tout rechercher parmi eux la doctrine des Sephiroth. Mais c'est de « quoi ils ne nous offrent pas le moindre vestige, car ils ne « connaissent qu'un seul mode sous lequel Dieu se révèle « à lui-même. Sur ce point la kabbale se rapproche bien « davantage de la doctrine des Sabéens et du gnosticisme[1]. »

L'origine arabe de la kabbale une fois démontrée inadmissible, l'opinion qui fait du *Zohar* une œuvre du treizième siècle a perdu son dernier appui; je veux parler d'un certain air de vraisemblance dont elle pourrait se parer encore.

« genealogiis interminatis, quæ quæstiones præstant magis quàm ædificationem Dei. » (Epist. *ad Timoth.*, I, 4.)

1. « Jam verò ex analogiis istis quid censes colligi posse? Equidem non multa arbitror. Nam similia etiam in aliis et antiquioribus quidem disciplinis monstrari licet, in scriptis Sabæis et Persicis, nec non apud neoplatonicos. Contra singularis illa forma quam ideæ istæ in Cabbalà præ se ferunt, ab Arabicis mysticis abest », etc.

En effet, comme on a déjà pu s'en assurer par le parallèle que nous venons d'établir, le *Zohar* renferme un système de la plus haute portée, de la plus vaste étendue. Or, une conception de ce genre ne se forme pas en un jour, surtout à une époque d'ignorance et de foi aveugle, surtout dans une classe d'hommes sur laquelle pèse l'horrible poids du mépris et de la persécution. Si donc on ne rencontre dans tout le moyen âge ni les antécédents, ni les éléments de ce système, il faut bien en reculer la naissance jusque dans l'antiquité.

Nous voilà arrivé à ceux qui prétendent que Simon ben Jochaï a réellement enseigné à un petit nombre de disciples et d'amis, parmi lesquels se trouvait son fils, la doctrine métaphysique et religieuse qui fait la base du *Zohar*; mais que ses leçons, d'abord transmises de bouche en bouche, comme autant de secrets inviolables, ont été rédigées peu à peu; que ces traditions et ces notes, auxquelles se mêlèrent nécessairement des commentaires d'une époque plus récente, s'accumulant, et par là même s'altérant avec le temps, arrivèrent enfin de Palestine en Europe vers la fin du treizième siècle. Nous espérons que cette opinion, qui n'a été exprimée jusqu'à présent qu'avec timidité et sous forme de conjecture, aura bientôt le caractère et tous les droits de la certitude.

D'abord, comme l'a remarqué déjà l'auteur de la chronique intitulée *la Chaîne de la tradition*, elle s'accorde parfaitement avec l'histoire de tous les autres monuments religieux du peuple juif : c'est aussi en réunissant des traditions de différents âges, des leçons de divers maîtres, liés cependant par un principe commun, qu'on a formé et la Mischna, et le Thalmud de Jérusalem, et le Thalmud de Babylone. Elle ne s'accorde pas moins avec une croyance qui, d'après l'historien que nous venons de citer, doit être assez ancienne. « J'ai, dit-il, appris par tradition que cet ouvrage était « tellement volumineux, que, complet, il aurait suffi à la

« charge d'un chameau[1]. » On ne peut pas supposer qu'un homme, quand même il passerait sa vie à écrire sur de telles matières, puisse laisser de sa fécondité une preuve aussi effrayante. Enfin, on lit aussi dans les *Suppléments du Zohar*, תקוני הזהר, écrits dans la même langue, et connus depuis aussi longtemps que le *Zohar* lui-même, que ce dernier ouvrage ne sera jamais entièrement publié; ou, pour traduire plus fidèlement, qu'il le sera à la fin des jours[2].

Lorsqu'on aborde l'examen du livre lui-même, pour y chercher, sans préoccupation, quelques lumières sur son origine, on ne tarde pas à s'apercevoir, par l'inégalité du style[3] et par le défaut d'unité, non pas dans le système, mais dans l'exposition, dans la méthode, dans l'application des principes généraux, enfin, dans les pensées de détail, qu'il est tout à fait impossible de l'attribuer à une seule personne. Pour ne pas multiplier les exemples sans importance, pour ne pas insister sur des faits de langage, que nulle traduction ne peut conserver, comme on ne peut, sans leur donner la mort, arracher certaines plantes de leur sol natal, nous nous bornerons à indiquer rapidement les principales différences qui séparent du reste de l'ouvrage trois fragments dont nous avons déjà fait mention, savoir : le *Livre du mystère*, ספרא דצניעותא, généralement considéré comme le plus ancien; la *Grande assemblée*, אדרא רבא, où l'on représente Simon ben Jochaï au milieu de tous ses amis; et enfin la *Petite assemblée*, אדרא זוטא, où Simon, sur son lit de mort, après avoir été précédé dans la tombe par trois

1. וקבלתי על פה שזה החבור הוא כל כך גדול הכמות שאם היה נמצא כלו יחד היה משאת גמל. *Schalscheleth hakabalah*, fol. 23, rect.

2. וראיתי בסוף תקון ששי מהזהר שלא יתגלא כל חבור בזהר אלא בסוף היומים. *Ib. sup.*

3. Il y a des passages où l'araméen est à peu près seul employé et d'autres où l'on ne trouve que les terminaisons de cette langue, avec des mots qui appartiennent tous à l'hébreu rabbinique.

de ses disciples, donne à ceux qui lui restent ses dernières instructions. Ces fragments, qui, placés à de grandes distances l'un de l'autre, nous semblent d'abord comme perdus dans cet immense recueil, forment cependant un seul tout parfaitement coordonné, et pour la marche des événements et pour celle des idées. On y trouve, tantôt sous la forme de l'allégorie, tantôt dans un langage métaphysique, une description suivie et pompeuse des attributs divins, de leurs diverses manifestations, de la manière dont le monde a été formé, et des rapports qui existent entre Dieu et l'homme. Jamais on n'y quitte ces hauteurs de la spéculation pour descendre dans la vie extérieure et pratique, pour recommander l'observation de la loi ou des cérémonies religieuses. Jamais on n'y rencontre ou un nom, ou un fait, ou même une expression qui pourrait nous faire douter de l'authenticité de ces pages, où l'originalité de la forme donne encore plus de prix à l'élévation de la pensée. La parole y est toujours dans la bouche du maître, qui, pour convaincre ses auditeurs, n'emploie pas d'autre méthode que celle de l'autorité. Il ne démontre pas, il n'explique pas, il ne répète pas ce que d'autres lui ont appris; mais il affirme, et chacune de ses paroles est accueillie comme un article de foi. Ce caractère se fait surtout remarquer dans le *Livre du mystère*, qui est un résumé substantiel, mais aussi fort obscur, de tout l'ouvrage[1]. On pourrait dire de lui aussi : *docebat quasi auctoritatem habens*. On ne procède pas ainsi dans le reste

1. C'est à propos de ce livre, formant un traité complet en cinq chapitres, qu'on lit dans le *Zohar* cette gracieuse allégorie : « Qu'on se figure un homme « demeurant seul dans les montagnes et ne connaissant pas les usages de la « ville. Il ensemence du blé et ne se nourrit que de blé à l'état naturel. Un « jour cet homme se rend à la ville. On lui présente du pain d'une bonne « qualité, et il demande : A quoi sert ceci? On lui répond : C'est du pain pour « manger. Il le prend et en goûte avec plaisir. Puis il demande de nouveau : « Et de quoi cela est-il fait? On lui répond que c'est avec du blé. Quelque « temps après on lui offre des gâteaux pétris dans l'huile. Il en goûte, puis il

du livre. Au lieu d'une exposition continue d'un même ordre d'idées ; au lieu d'un plan librement conçu, suivi avec constance, où les textes sacrés que l'auteur invoque en témoignage vont se placer à la suite de ses propres pensées, c'est la marche incohérente et désordonnée d'un commentaire. Cependant, comme nous l'avons déjà fait observer, l'exposition de l'Écriture sainte n'est qu'un prétexte ; mais il n'en est pas moins vrai que, sans sortir absolument du même cercle d'idées, on est fréquemment conduit, par le texte, d'un sujet à un autre ; ce qui donne lieu de penser que les notes et les traditions qui se sont conservées dans l'école de Simon ben Jochaï, au lieu d'être fondues dans un système commun d'après l'ordre logique, ont été ajustées, suivant l'esprit du temps, aux principaux passages du *Pentateuque*. On est confirmé dans cette opinion quand on s'est donné la peine de s'assurer que souvent il n'existe pas le moindre rapport entre le texte biblique et la partie du *Zohar* qui lui sert de commentaire. La même incohérence, le même désordre règnent dans les faits, qui, d'ailleurs, sont en petit nombre et portent un caractère assez uniforme. Ici la théologie métaphysique ne règne plus en souveraine absolue ; mais, à côté des théories les plus hardies et les plus élevées, on ne rencontre que trop souvent les détails les plus matériels du culte extérieur, ou ces questions puériles auxquelles les guémaristes, semblables en cela aux casuistes de toutes les autres croyances, ont consacré tant d'années et de volumes. Ici sont

« demande : Et ceci, de quoi cela est-il fait? On lui répond : Avec du blé.
« Plus tard on met devant lui de la pâtisserie royale pétrie avec de l'huile et
« du miel. Il adresse la même question que les premières fois, et il obtient la
« même réponse. Alors il dit : Moi, je suis le maître de toutes ces choses, je
« les goûte dans leur racine, puisque je me nourris du blé dont elles sont
« faites. Dans cette pensée, il restait étranger aux délices qu'on en tire, et ces
« délices étaient perdues pour lui. Il en est de même de celui qui s'arrête aux
« principes généraux de la science, car il ignore toutes les délices que l'on tire
« de ces principes. »

rassemblés tous les arguments que les critiques modernes ont fait valoir en faveur de l'opinion qui leur est commune, et dont nous croyons avoir tout à l'heure démontré la fausseté. Enfin, tout, dans cette dernière partie, la forme aussi bien que le fond, porte les traces d'une époque plus récente; tandis que la simplicité, l'enthousiasme naïf et crédule qui règnent dans la première, nous rappellent souvent et le temps et le langage de la *Bible*. Nous ne pouvons guère en citer qu'un seul exemple, sans anticiper sur l'avenir : c'est le récit de la mort de Simon ben Jochaï, par rabbi Aba, celui de ses disciples qu'il avait chargé de rédiger ses leçons. Nous allons essayer de le traduire. « La lampe sainte (c'est ainsi « que Simon est appelé par ses disciples), la lampe sainte « n'avait pas achevé cette dernière phrase, que les paroles « s'arrêtèrent, et cependant j'écrivais toujours; je m'atten- « dais à écrire encore longtemps, quand je n'entendis plus « rien. Je ne levais pas la tête, car la lumière était trop « grande pour me permettre de la regarder. Tout à coup je « fus saisi : j'entendais une voix qui s'écriait : De longs « jours, des années de vie et de bonheur sont maintenant « devant toi. Puis j'entendis une autre voix qui disait : Il « te demandait la vie, et toi tu lui donnes des années éter- « nelles. Pendant tout le jour, le feu ne se retira pas de la « maison, et personne n'osait approcher de lui à cause du « feu et de la lumière qui l'environnaient. Pendant tout ce « jour-là, j'étais étendu à terre et je donnais cours à mes « lamentations. Quand le feu se fut retiré, je vis que la « lampe sainte, que le saint des saints avait quitté ce monde. « Il était là étendu, couché sur la droite, et la face souriante. « Son fils Éliézer se leva, lui prit les mains et les couvrit de « baisers; mais j'eusse volontiers mangé la poussière que « ses pieds avaient touchée. Puis tous ses amis arrivèrent « pour le pleurer, mais aucun d'eux ne pouvait rompre « le silence. A la fin, cependant, leurs larmes coulèrent.

« R. Éliézer, son fils, se laissa jusqu'à trois fois tomber à « terre, ne pouvant articuler que ces mots : Mon père! mon « père!... R. Hïah, le premier, se remit sur ses pieds, et « prononça ces paroles : Jusqu'aujourd'hui la lampe sainte « n'a cessé de nous éclairer et de veiller sur nous; en ce « moment, il ne nous reste qu'à lui rendre les derniers hon- « neurs. R. Éliézer et R. Aba se levèrent, pour le revêtir de « sa robe sépulcrale; alors tous ses amis se réunirent en « tumulte autour de lui, et des parfums s'exhalèrent de « toute la maison. Il fut étendu dans la bière, et aucun « autre que R. Éliézer et R. Aba ne prit part à ce triste « devoir. Quand la bière fut enlevée, on l'aperçut à travers « les airs, et un feu brillait devant sa face. Puis on entendit « une voix qui disait : Venez, et réunissez-vous à la fête « nuptiale de rabbi Simon.... Tel fut ce rabbi Simon, fils de « Jochaï, dont le Seigneur se glorifiait chaque jour. Sa « part est belle et dans ce monde et dans l'autre. C'est pour « lui qu'il a été dit : Va vers ta fin, repose en paix et con- « serve ton lot jusqu'à la fin des jours[1]. » Nous ne voulons pas, encore une fois, nous exagérer la valeur que ces lignes peuvent ajouter aux observations qui les précèdent; mais elles nous donneront au moins une idée du caractère que Simon avait aux yeux de ses disciples, et du culte religieux dont son nom est entouré dans toute l'école kabbalistique.

On trouvera sans doute, en faveur de l'opinion que nous défendons, une preuve plus évidente dans le texte suivant, que nous n'avons vu citer nulle part, quoiqu'il se trouve dans toutes les éditions, dans les plus anciennes comme dans les plus modernes. Après avoir distingué deux sortes de docteurs, ceux de la Mischna, מארי משנא, et ceux de la kabbale, מארי קבלה, on ajoute : « C'est de ceux-ci que le prophète Daniel « a voulu parler, lorsqu'il a dit : Et les hommes intelligents

1. 3e part., fol. 296, verso, édit. de Mantoue.

« brilleront comme la lumière du firmament. Ce sont eux « qui s'occupent de ce livre, qu'on appelle le *Livre de la lu- « mière*, et qui, semblable à l'arche de Noé, en réunit deux « d'une ville et sept d'un royaume ; mais quelquefois il n'y « en a qu'un de la même ville et deux de la même famille. « C'est en eux que s'accomplissent ces paroles : Tout mâle « sera jeté dans le fleuve. Or, le fleuve n'est pas autre chose « que la lumière de ce livre[1]. » Ces mots font partie du *Zohar*, et cependant il est évident qu'à l'époque où ils furent écrits, le *Zohar* existait déjà ; il était même connu sous le nom qu'il porte encore aujourd'hui ; nous sommes donc forcé de conclure qu'il s'est formé successivement pendant la durée de plusieurs siècles et par le travail de plusieurs générations de kabbalistes.

Voici, non pas la traduction, qui occuperait trop de place, mais la substance d'un autre passage, très précieux sous tous les rapports, et par lequel nous voulons surtout montrer que, longtemps après la mort de Simon ben Jochaï, sa doctrine s'est conservée dans la Palestine, où il avait vécu et enseigné, et que de Babylone on y envoyait des émissaires pour recueillir quelques-unes de ses paroles. R. Jossé et R. Ézéchias, voyageant un jour ensemble, la conversation tomba sur ce verset de l'*Ecclésiaste* : « L'homme et la bête « meurent également ; le sort de l'homme est comme le sort « de la bête ; ils ont tous deux le même sort[2]. » Les deux docteurs ne pouvaient comprendre que le roi Salomon, le plus sage des hommes, ait écrit ces paroles, qui, pour me servir de l'expression originale, sont une porte ouverte pour

1. אלין אינון דקא משתדלין בזוהר דא דאקרי ספר הזהר דאיהו כתבת נה דמתכנשין בה שנים מעיר ושבע ממלכותא ולזמנין אחד מעיר ושנים ממשפחה דבהון יתקיים כל הבן הילד היארה תשליכהו ודא אורה דספרא דא. 3e part., fol. 153, verso.

2. *Ecclés.*, chap. III, v. 19.

ceux qui n'ont pas la foi[1]. En raisonnant ainsi, ils furent accostés par un homme qui, fatigué par une longue course et par un soleil ardent, leur demanda à boire. Ils lui donnèrent de l'eau et le conduisirent auprès d'une source. Aussitôt qu'il se sentit soulagé, l'étranger leur apprit qu'il était leur coreligionnaire, et que, par l'intermédiaire d'un fils qui donnait tout son temps à l'étude de la loi, il était lui-même un peu initié à cette connaissance. Alors on lui soumit la question dont on était occupé avant son arrivée. Il est inutile, pour le but auquel nous voulons atteindre ici, de faire connaître la manière dont il la résolut; nous dirons seulement qu'il fut vivement applaudi, et ce fut avec grande peine qu'on le laissa repartir. Peu de temps après, les deux kabbalistes eurent les moyens de s'assurer que cet homme était du nombre des *amis* (c'est ainsi que, dans toute l'étendue de l'ouvrage, se nomment les adeptes de la doctrine); que, l'un des plus grands docteurs de l'époque, c'était par humilité qu'il faisait honneur à son fils de la science qu'on admirait en lui; qu'enfin il était venu en Palestine, envoyé par les *amis* de Babylone, pour recueillir quelques paroles de Simon ben Jochaï et de ses disciples[2]. Tous les autres faits rapportés dans ce livre sont empreints de la même couleur, et se passent sur le même théâtre. Ajoutons à cela qu'on y fait souvent mention des croyances religieuses de l'Orient, comme du sabéisme[3] et même de l'islamisme; qu'au contraire, on n'y trouve rien qui puisse se rapporter à la religion chrétienne, et nous comprendrons comment le *Zohar*, dans l'état où nous le voyons aujourd'hui, a pu

1. דהא פתחא לאינון דלאו בני מהימנותא אשתכח ביה. 3e part., fol. 157, verso.

2. חברא דבין חברייא הוא ושדרו ליה חברייא דבבל למנדע מלין מרבי שמעון בן יוחאי ושאר חברייא. Voyez, pour tout le récit, *Zohar*, 3e part., fol. 157 et 158.

3. Voyez surtout la 1re partie du *Zohar*, fol. 99 et 100.

n'être introduit dans nos contrées que vers la fin du treizième siècle. Quelques-unes des doctrines qu'il renferme, comme nous l'avons vu par l'exemple de Saadiah, étaient sans doute déjà connues auparavant ; mais il paraît certain qu'avant Moïse de Léon, avant le départ de Nachmanides pour la Terre-Sainte, il n'en existait en Europe aucun manuscrit complet. Quant aux idées qu'il contient, Simon ben Jochaï nous apprend lui-même qu'il ne les a pas apportées le premier. Il répète à ses disciples ce que les *amis* ont enseigné dans les livres anciens (ומה דאמרנא חברנא בספרי קדמאי). Il cite particulièrement Jéba le Vieux et Hamnouna le Vieux. Il espère, au moment de révéler les plus grands secrets de la kabbale, que l'ombre de Hamnouna viendra l'écouter, suivie d'un cortège de soixante-dix justes [1]. Je suis loin de prétendre que ces personnages et surtout ces livres d'une antiquité si reculée aient existé réellement ; je veux seulement constater ce fait que les auteurs du *Zohar* n'ont jamais songé à représenter Simon ben Jochaï comme l'inventeur de la science kabbalistique.

Il est un autre fait qui mérite de notre part la plus sérieuse attention. Plus d'un siècle après que le *Zohar* fut publié en Espagne, il existait encore des hommes qui ne connaissaient et ne transmettaient que par tradition la plupart des idées qui en sont la substance. Tel est Moïse Botril, qui, en 1409, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même [2], s'exprime ainsi sur la kabbale et sur les précautions avec lesquelles il faut l'enseigner : « La kabbale n'est pas autre « chose qu'une philosophie plus pure et plus sainte ; seulement le langage philosophique n'est pas le même que celui de la kabbale [3]... Elle est ainsi appelée parce qu'elle ne « procède pas par raisonnement, mais par tradition. Et lorsque

1. *Idra Raba*, ad init.
2. Voyez son Commentaire sur le *Sepher ietzirah*, édit. de Mantoue, fol. 46.
3. *Ib. supr.*, fol. 31.

« le maître a développé ces matières à son disciple, il ne faut « pas encore que celui-ci ait trop de confiance en sa sagesse; « il ne lui est pas permis de parler de cette science si d'a- « bord il n'y a été formellement autorisé par le maître. Ce « droit lui sera accordé, c'est-à-dire qu'il pourra parler de « la Mercaba, s'il a donné des preuves de son intelligence, et « si les germes déposés dans son sein ont porté des fruits. Il « faudra, au contraire, lui recommander le silence, si l'on « ne trouve en lui qu'un homme extérieur, et s'il n'est pas « encore arrivé au nombre de ceux qui se distinguent par « leurs méditations [1]. » L'auteur de ces lignes paraît ignorer jusqu'au nom du *Zohar*, qui n'est pas prononcé une seule fois dans tout le cours de son ouvrage. En revanche, il cite un grand nombre d'écrivains très anciens, mais qui, presque tous, appartiennent à l'Orient, comme R. Saadiah, R. Haï et R. Aron, le chef de l'Académie de Babylone. Quelquefois aussi il nous parle de ce qu'il a appris verbalement de la bouche de son maître; on ne peut donc pas supposer qu'il ait puisé ses connaissances kabbalistiques dans les manuscrits qui furent publiés par Nachmanides et Moïse de Léon; mais, après comme avant le treizième siècle, le système dont Simon ben Jochaï peut être considéré au moins comme le plus illustre représentant, s'est principalement conservé et propagé par une multitude de traditions, que les uns se plaisaient à écrire, tandis que les autres, plus fidèles à la méthode de leurs ancêtres, les gardaient religieusement dans leur mémoire. Dans le *Zohar* se trouvent seulement réunies celles qui ont pris naissance depuis le premier jusqu'à peu près vers la fin du septième siècle de l'ère chrétienne. En effet, nous ne pouvons pas faire remonter à une époque moins reculée, je ne dirai pas la rédaction, mais l'existence de ces traditions si semblables ou si liées entre

1. *Ib.*, fol. 87, verso.

elles par l'esprit qui les anime ; car alors on connaissait déjà la Mercaba, qui n'est pas autre chose, comme nous savons, que cette partie de la kabbale à laquelle le *Zohar* est spécialement consacré ; et Simon ben Jochaï nous apprend lui-même qu'il avait des prédécesseurs. Il nous est également impossible de les faire naître dans un temps plus rapproché de nous : parce que nous ne connaissons aucun fait qui nous y autorise. Ainsi, les difficultés insurmontables que l'on rencontre dans les opinions qui se distinguent de la nôtre, deviennent dans celles-ci des faits positifs qui la confirment et qui, parmi les preuves dont nous nous sommes servi, ne doivent pas être comptées les dernières.

Il nous reste cependant encore deux objections à résoudre : on a demandé comment, dans un temps aussi éloigné de nous que celui auquel nous rapportons le principal monument du système kabbalistique, on a pu connaître le principe qui fait la base de la cosmographie de nos jours, ou le système de Copernic, si clairement résumé dans un passage dont nous avons plus haut donné la traduction. Nous répondrons que, dans tous les cas, même en admettant que le *Zohar* n'est qu'une imposture de la fin du treizième siècle, ce passage était connu avant la naissance de l'astronome prussien. Ensuite, les idées qu'il renferme étaient déjà répandues parmi les anciens, puisque Aristote les attribue à l'école de Pythagore. « Presque tous ceux, dit-il, « qui affirment avoir étudié le ciel dans son ensemble, « prétendent que la terre est au centre; mais les philo- « sophes de l'école italique, autrement appelés les pytha- « goriciens, enseignent tout le contraire. Dans leur opinion, « le centre est occupé par le feu, et la terre n'est qu'une « étoile dont le mouvement circulaire autour de ce même « centre produit la nuit et le jour[1]. » Dans leurs attaques

1. Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου λεγόντων ὅσοι τὸν ὅλον οὐρανὸν πεπερασμένον εἶναι φάσιν. Εναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ πυθαγόρειοι λέγουσιν ·

contre la philosophie, les premiers Pères de l'Église n'ont pas cru devoir épargner cette opinion, qui est en effet inconciliable avec le système cosmologique enseigné dans la *Genèse*. « C'est, dit Lactance, une absurdité de croire qu'il « y a des hommes qui ont les pieds au-dessus de leurs « têtes, et des pays où tout est renversé, où les arbres et « les plantes croissent de haut en bas.... On trouve le « germe de cette erreur chez les philosophes qui ont pré- « tendu que la terre est ronde[1]. » Saint Augustin s'est exprimé sur le même sujet en termes à peu près semblables[2]. Enfin, même les auteurs les plus anciens de la *Guémara* avaient connaissance des antipodes et de la forme sphérique de la terre, car on lit dans le *Thalmud* de Jérusalem[3] qu'Alexandre le Grand, en parcourant la terre pour en faire la conquête, apprit qu'elle est ronde; et l'on ajoute que c'est pour cela qu'il est ordinairement représenté un globe à la main. Mais le fait même dans lequel on a cru trouver une objection contre nous, prouve au contraire pour nous; car, pendant toute la durée du moyen âge, le vrai système du monde est resté à peu près ignoré et le système de Ptolémée régnait sans partage.

On pourrait aussi s'étonner de trouver, précisément dans cette partie du *Zohar* que nous regardons comme la plus ancienne, des connaissances médicales qui semblent accuser une civilisation assez récente. Par exemple l'*Idra Raba*, ou le morceau intitulé *la Grande assemblée*, renferme ces

ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φάσι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. *De Cœlo*, liv. II, chap. XIII.

1. « Ineptum credere esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita, aut ibi quæ apud nos jacent inversa pendere; fruges et arbores deorsum versus crescere.... Hujus erroris originem philosophis fuisse quod existimarint rotundum esse mundum. » Lib. III, cap. XXIV.

2. *De Civitate Dei*, lib. XVI, cap. IX.

3. *Aboda Zarah*, chap. III.

lignes remarquables que l'on croirait empruntées à quelque traité d'anatomie de nos jours : « Dans l'intérieur du crâne, « le cerveau se partage en trois parties, dont chacune « occupe une place distincte. Il est, en outre, recouvert d'un « voile très mince, puis d'un autre voile plus dur. Au « moyen de trente-deux canaux, ces trois parties du cer- « veau se répandent dans tout le corps en se dirigeant par « deux côtés : c'est ainsi qu'elles embrassent le corps sur « tous les points et se répandent dans toutes ses parties[1]. » Il est impossible de ne pas reconnaître à ces mots, et les trois organes principaux dont se composent l'encéphale et ses principaux téguments, et les trente-deux paires de nerfs qui en partent dans un ordre symétrique, pour donner la vie et la sensibilité à toute l'économie animale. Mais nous ferons remarquer qu'obligés de se soumettre, relativement à leur nourriture, à une foule de prescriptions religieuses, obligés d'observer et les divers états et les diverses constitutions des animaux, dans la crainte de manger de ceux que la loi déclare impurs, les Juifs ont été excités de bonne heure, par le plus puissant des mobiles, à l'étude de l'anatomie et de l'histoire naturelle. C'est ainsi que dans le Thalmud, parmi les affections qui peuvent atteindre les animaux et en font proscrire la chair, on compte généralement la perforation des enveloppes du cerveau, ניקב קרום של מוח. Mais il y a une condition sur laquelle les avis sont partagés : selon les uns, la défense n'est légitime que lorsqu'elle atteint à la fois les deux téguments; selon les autres, il suffit qu'on la trouve dans la *dure-mère*. Enfin, d'autres se contentent d'une solution de continuité dans les deux enveloppes infé-

1. בגולגלתא ג׳ חללין אשתכחו דשריא מוחא בהו וקרומא דקיק חפייא עליהו וקרומא קשישא ··· האי מוחא אתפשט ונפיק לתלתין ותרין שבילין ···· ואלין ג׳ מתפשטין בכל גופא להאי סטרא ולהאי סטרא ובאינון אחיד כל גופא מכל סטרוי ובכל גופא אתפשטן ואשתכחן. 3ᵉ part., fol. 136.

rieures[1]. Dans le même traité, on parle aussi de la moelle épinière, חוט השדרה, et des maladies qui lui sont propres. Nous ajouterons à cela que, dès le milieu du deuxième siècle, il existait parmi les Hébreux des médecins de profession; car on raconte encore dans le Thalmud[2] que Judas le Saint, le rédacteur de la Mischna, a souffert pendant treize ans d'une affection ophtalmique, et qu'il avait pour médecin R. Samuël, l'un des plus zélés défenseurs de la tradition, et qui, outre la médecine, cultivait l'astronomie et les mathématiques. On disait de lui qu'il connaissait les chemins du ciel comme les rues de Néhardéa, sa ville natale[3].

Nous terminerons ici, et sans doute il en est temps, ces observations purement bibliographiques et ce que nous appellerions volontiers l'histoire extérieure de la kabbale. Les livres que nous avons examinés ne sont donc pas, comme des enthousiastes l'ont affirmé avec confiance, ou d'une origine surnaturelle, ou d'une antiquité qui échappe à l'histoire. Mais ils ne sont pas non plus, comme le prétend aujourd'hui encore une critique superficielle et incrédule, ils ne sont pas le fruit d'une imposture conçue et consommée dans un intérêt sordide, l'œuvre d'un charlatan pressé par la faim, dénué d'idées, de convictions, et spéculant sur une grossière crédulité. Ces deux livres, encore une fois, ne sont pas moins que l'œuvre de plusieurs générations. Quelle que soit la valeur des doctrines qu'ils enseignent, ils mériteront toujours d'être conservés comme un monument des longs et patients efforts de la liberté intellectuelle, au sein d'un peuple et dans un temps sur lesquels le despotisme religieux s'est exercé avec le plus

1. *Thalm. Babyl.*, tract. *Choulin*, chap. III.
2. *Schalscheleth hakabalah*, fol. 24, verso.
3. נהרין ליה שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעי. *Ib. supr.*

d'énergie. Mais tel n'est pas leur seul titre à notre intérêt : ainsi que nous l'avons déjà dit, et comme on ne tardera pas à en être convaincu, le système qu'ils renferment est par lui-même, par son origine et par l'influence qu'il a exercée, un fait très important dans l'histoire de la pensée humaine.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I

DE LA DOCTRINE CONTENUE DANS LES LIVRES KABBALISTIQUES
ANALYSE DU SEPHER IETZIRAH

Les deux livres que, malgré la crédulité des uns et le scepticisme des autres, nous avons reconnus pour les vrais monuments de la kabbale, nous fourniront seuls les matériaux que nous allons faire servir à l'exposition de cette doctrine. Ce ne sera qu'en de rares occasions, quand l'obscurité des textes nous en fera une absolue nécessité, que nous ferons intervenir les commentaires. Mais les innombrables fragments dont ces livres se composent, empruntés, sans choix et sans discernement, à des époques différentes, sont loin de nous offrir tous un caractère parfaitement uniforme. Ceux-ci ne font qu'étendre le système mythologique dont les éléments les plus essentiels se trouvent déjà dans le *Livre de Job* et les *Visions d'Isaïe* : ils nous font connaître, avec une grande richesse de détails, les attributions des anges comme celles des démons, et se rapportent à des idées depuis trop longtemps populaires, pour appartenir

à une science considérée dès son origine comme un secret aussi terrible qu'inviolable. Ceux-là, sans contredit, les plus récents, expriment des penchants si serviles et un pharisaïsme si étroit, qu'ils ressemblent à des traditions thalmudiques, mêlées par orgueil, autant que par ignorance, aux opinions d'une secte fameuse, dont le nom seul inspirait un respect idolâtre. Enfin, ceux qui forment le plus grand nombre nous enseignent, dans leur ensemble, la véritable croyance des anciens kabbalistes, et sont la source à laquelle ont puisé, plus ou moins préoccupés de la philosophie de leur siècle, tous les hommes qui voulurent passer, dans les temps modernes, pour leurs disciples et leurs continuateurs. Nous sommes cependant obligé de faire remarquer que cette distinction ne regarde que le *Zohar*. Quant au *Livre de la création,* sur lequel notre analyse s'exercera d'abord, s'il n'est pas d'une grande étendue, si même il ne porte pas toujours notre esprit vers des régions très élevées, il nous offre du moins une composition très homogène et d'une rare originalité. Les nuages dont l'imagination des commentateurs s'est plu à l'entourer, se dissiperont d'eux-mêmes si, au lieu d'y chercher, à leur exemple, les mystères d'une sagesse ineffable, nous n'y voyons qu'un effort de la raison, au moment de son réveil, pour apercevoir le plan de l'univers et le lien qui rattache à un principe commun tous les éléments dont il nous offre l'assemblage.

Ce n'est jamais qu'en s'appuyant sur l'idée de Dieu, qu'en se faisant l'interprète de la volonté et de la pensée suprêmes, que la Bible ou tout autre monument religieux nous explique le monde et les phénomènes dont il est le théâtre. C'est ainsi que dans la *Genèse* nous voyons la lumière sortir du néant à la parole de Jéhovah ; Jéhovah, après avoir tiré du chaos le ciel et la terre, se fait le juge de son œuvre et la trouve digne de sa sagesse : c'est pour éclairer la terre qu'il

attache au firmament le soleil, la lune et les étoiles. Quand il prend de la poussière, qu'il fait passer en elle un souffle de vie pour laisser ensuite échapper de ses mains la dernière et la plus belle de ses créatures, il nous a déjà déclaré son dessein de former l'homme à son image. — Dans l'ouvrage dont nous essayons de rendre compte, on suit une marche tout opposée, et cette différence est très significative, quand elle se montre pour la première fois dans l'histoire intellectuelle d'un peuple : c'est par le spectacle du monde qu'on s'élève à l'idée de Dieu; c'est par l'unité qui règne dans l'œuvre de la création, qu'on démontre à la fois et l'unité et la sagesse du Créateur. Telle est, comme nous l'avons dit ailleurs, la raison pour laquelle le livre tout entier n'est pour ainsi dire qu'un monologue placé dans la bouche du patriarche Abraham : on suppose que les considérations qu'il renferme sont celles qui ont porté le père des Hébreux à quitter le culte des astres pour y substituer celui de l'Éternel. Le caractère que nous venons de signaler éclate avec tant d'évidence, qu'il a été remarqué et défini avec beaucoup de justesse par un écrivain du douzième siècle. « Le *Sepher ietzirah*, dit Jehouda Hallévi, nous « enseigne l'existence d'un seul Dieu, en nous montrant, « au sein de la variété et de la multiplicité, la présence de « l'unité et de l'harmonie; car un tel accord ne peut venir « que d'un seul ordonnateur[1]. » Jusqu'ici tout est parfaitement conforme aux procédés de la raison; mais, au lieu de chercher dans l'univers les lois qui le régissent, pour lire ensuite dans ces lois elles-mêmes la pensée et la sagesse divines, on s'efforce d'établir une grossière analogie entre

1. Cuzary, *Disc.*, 4, 8, 25. Au lieu du texte hébreu, qui serait peu compris, nous citerons l'excellente traduction espagnole de Jacob Abendana : « Enseña la deydad y la unidad por cosas que son varias y multiplicadas por una parte, pero per otra parte, son unidas y concordantes, y su union procede del uno que los ordena. »

les choses et les signes de la pensée, ou les moyens par lesquels la sagesse se fait entendre et se conserve parmi les hommes. Remarquons, avant d'aller plus loin, que le mysticisme, en quelque temps et sous quelque forme qu'il se manifeste, attache une importance sans mesure à tout ce qui peut représenter au dehors les actes de l'intelligence, et il n'y a pas encore si longtemps qu'un écrivain très connu parmi nous a voulu prouver que l'écriture n'est pas une invention de l'humanité, mais un présent de la révélation[1]. Ici il s'agit des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu et des dix premiers nombres qui, en conservant leur propre valeur, servent encore à l'expression de tous les autres. Réunies sous un point de vue commun, ces deux sortes de signes sont appelées les trente-deux *voies merveilleuses de la Sagesse*, « avec lesquelles, dit le texte, l'Éternel, le Sei-« gneur des armées, le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, le Roi « de l'univers, le Dieu plein de miséricorde et de grâce, « le Dieu sublime, qui demeure dans l'éternité, le Dieu « élevé et saint a fondé son nom[2] ». A ces trente-deux voies de la Sagesse, qu'il ne faut pas confondre avec les distinctions subtiles, et d'un ordre tout différent, admises à leur place par les kabbalistes modernes[3], il faut ajouter trois autres formes, désignées par trois termes d'un sens très douteux, mais qui ont certainement, au moins par leur généalogie grammaticale, une très grande ressemblance avec ceux qui en grec désignent le sujet, l'objet et l'acte même de la pensée[4]. Nous croyons avoir démontré précédemment que ces mots détachés sont entièrement étran-

1. M. de Bonald, *Recherches philosoph.*, chap. III. Voy. aussi M. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II, p. 112 et seq.

2. Premier chapitre, première mischna.

3. Introduction au commentaire d'Abraham ben Daoud sur le *Sepher ietzirah*, édit. de Mantoue.

4. בספר וספר וספור, premier chapitre, première proposition.

gers au texte. Cependant nous ne pouvons pas laisser ignorer qu'ils ont été compris tout différemment et d'une manière qui ne répugne ni au caractère général du livre, ni aux lois de l'étymologie, par l'auteur espagnol que nous avons nommé un peu plus haut. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Par le premier de ces trois termes (*Sephar*), « on veut désigner les nombres, qui seuls nous offrent un « moyen d'apprécier la disposition et les proportions néces- « saires à chaque corps pour atteindre le but dans lequel « il a été créé; et la mesure de longueur, la mesure de « capacité et la mesure de poids, et le mouvement, et l'har- « monie, toutes ces choses sont réglées par le nombre. Le « second terme (*Sipur*) veut dire la parole et la voix, « parce que c'est la parole divine, c'est la voix du Dieu « vivant qui a produit les êtres sous leurs diverses formes, « soit extérieures, soit intérieures; c'est à elle qu'on a fait « allusion dans ces mots : « Dieu dit que la lumière soit, « et la lumière fut ». Enfin, le troisième terme (*Sepher*) « signifie l'écriture. L'écriture de Dieu, c'est l'œuvre de la « création; la parole de Dieu, c'est son écriture; la pensée « de Dieu, c'est sa parole. Ainsi, la pensée, la parole et « l'écriture ne sont en Dieu qu'une seule chose, tandis que « dans l'homme elles sont trois[1]. » Cette explication a d'ailleurs le mérite de caractériser assez bien, tout en l'ennoblissant, ce bizarre système qui confond la pensée avec des symboles généralement connus, pour la rendre en quelque sorte visible, et dans l'ensemble et dans les diverses parties de l'univers.

1. « Quizo dezir en la palabra *Sephar* la cantidad y el peso de los cuerpos criados, por quanto la cantidad en modo que sea el cuerpo ordenado y proporcionado, apto para lo que es criado, no es sino por numero; y la medida, y la cantidad, y el peso, y la proporzion de los movimientos, y la orden de la harmonia todo es por numero, que es lo que quiere dezir *Sephar*. Y *Sipur* quiere dezir la habla e la voz, pero es habla divina, voz de palabras de Dios

Sous le nom de *Sephiroth*, qui joue ailleurs un si grand rôle, mais qui entre ici pour la première fois dans le langage de la kabbale, on s'occupe d'abord des dix nombres ou *numérations abstraites*[1]. Elles sont représentées comme les formes les plus générales, par conséquent les plus essentielles de tout ce qui est, et, si je puis m'exprimer ainsi, comme les catégories de l'univers. Nous voulons dire qu'en cherchant, n'importe de quel point de vue, les premiers éléments ou les principes invariables du monde, on doit, d'après les idées dont nous sommes l'interprète, rencontrer toujours le nombre dix. « Il y a dix Sephiroth ; dix et non « pas neuf, dix et non onze ; fais en sorte que tu les com- « prennes dans ta sagesse et dans ton intelligence ; que sur « elles s'exercent constamment tes recherches, tes spécu- « lations, ton savoir, ta pensée et ton imagination ; fais « reposer les choses sur leur principe, et rétablis le Créa- « teur sur sa base[2]. » En d'autres termes, et l'action divine et l'existence du monde se dessinent également aux yeux de l'intelligence sous cette forme abstraite de dix nombres, dont chacun représente quelque chose d'infini, soit en étendue, soit en durée, soit par tout autre attribut. Tel est du moins le sens que nous attachons à la proposition sui-

vivo, con laqual es la existencia de la cosa en su forma exterior y enterior, de laqual se habla, come dixo, y *dixo Dios sea luz, y fue luz.* Y *Sepher* quiere dezir la escritura ; y la escritura de Dios son sus criaciones ; y la palabra de Dios es su escritura ; y la consideracion de Dios es su palabra conque el *Sephar*, y el *Sipur*, y el *Sepher* en Dios son una cosa, y en el hombre son tres. » Cuzary, *Discors.*, 4, § 25.

1. עשר ספירות בלי מה. Cette expression seule, aussi bien que les développements dont elle est suivie, ne permet pas d'adopter un autre sens, comme celui de sphère, fondé sur l'étymologie grecque σφαῖρα, ou l'idée de lumière, exprimée par le mot *saphir*. Le livre de Raziel, malgré les extravagances qu'il contient, ne s'éloigne pas, sur ce point, de la vérité. כל החשבונות כלולות בלי מה לשון סתימה. Raziel, édit. d'Amsterd., fol. 8, verso.

2. Chap. 1er, prop. 9.

vante : « Pour les dix Sephiroth, il n'y a pas de fin, ni « dans l'avenir, ni dans le passé, ni dans le bien, ni dans « le mal, ni en élévation, ni en profondeur, ni à l'orient, « ni à l'occident, ni au midi, ni au nord[1]. » Il faut remarquer que les divers aspects sous lesquels on considère ici l'infini sont au nombre de dix, ni plus ni moins; par conséquent, nous n'apprenons pas seulement, dans ce passage, quel doit être le caractère général de toutes les Sephiroth; nous y voyons de plus à quels principes, à quels éléments elles correspondent. Et comme ces différents points de vue, quoique opposés deux à deux, appartiennent cependant à une seule idée, à un seul infini, on ajoute : « Les dix Sephi-« roth sont comme les doigts de la main, au nombre de « dix, et cinq contre cinq; mais au milieu d'elles est l'al-« liance de l'unité[2]. » Ces derniers mots nous fournissent à la fois l'explication et la preuve de tout ce qui précède.

Cette manière d'entendre les dix Sephiroth, sans sortir précisément des rapports que présentent les choses extérieures, a cependant un caractère éminemment abstrait et métaphysique. Si nous voulions la soumettre à une analyse sévère, nous y trouverions, subordonnées à l'infini et à l'unité absolue, les idées de durée, d'espace et d'un certain ordre invariable sans lequel il n'y a ni bien ni mal, même dans la sphère des sens. Mais voici une énumération un peu différente, qui, au moins en apparence, fait une plus grande part aux éléments matériels. Nous nous bornons à traduire. « La première des Sephiroth, *un*, c'est l'esprit du « Dieu vivant; béni soit son nom, béni soit le nom de celui « qui vit dans l'éternité! L'esprit, la voix et la parole, voilà « l'esprit saint.

« *Deux*, c'est le souffle qui vient de l'esprit[3]: en lui sont

1. Chap. 1er, prop. 4.
2. Chap. 1er, prop. 3.
3. רוח מרוח. En hébreu, le même mot désigne à la fois l'air et l'esprit :

« gravées et sculptées les vingt-deux lettres qui ne forment « cependant qu'un souffle unique.

« *Trois*, c'est l'eau qui vient du souffle ou de l'air. C'est « dans l'eau qu'il a creusé les ténèbres et le vide, qu'il a « formé la terre et l'argile, étendue ensuite en forme de « tapis, sculptée en forme de mur et couverte comme d'un « toit.

« *Quatre*, c'est le feu qui vient de l'eau, et avec lequel il « a fait le trône de sa gloire, les roues célestes (*ophanim*), « les séraphins et les anges serviteurs. Avec les trois en- « semble il a construit son habitation ainsi qu'il est écrit : « Il fait des vents ses messagers, et des feux enflammés ses « serviteurs. »

Les six nombres suivants représentent les différentes extrémités du monde, c'est-à-dire les quatre points cardinaux, plus la hauteur et la profondeur. Ces extrémités ont aussi pour emblèmes les diverses combinaisons qu'on peut former avec les trois premières lettres du mot *Jehovah*[1].

Ainsi, à part les différents points qu'on peut distinguer dans l'espace, et qui n'ont par eux-mêmes rien de réel, tous les éléments dont ce monde est composé sont sortis les uns des autres, en prenant un caractère de plus en plus matériel, à mesure qu'ils s'éloignent de l'esprit saint, leur commune origine. N'est-ce pas cela qu'on appelle la doctrine de l'émanation? N'est-ce pas cette doctrine qui nie la croyance

nous aurions donc pu dire aussi bien *l'esprit qui vient de l'esprit*. Mais alors il faudrait admettre, dans la proposition suivante, que l'esprit a engendré l'eau, ce qui est, sans contredit, moins probable que la version à laquelle s'est arrêté notre choix. D'ailleurs, le premier nombre ne présente pas Dieu lui-même, mais l'esprit de Dieu ; le second, par conséquent, ne peut être que l'expression de cet esprit, le souffle ou l'haleine dans laquelle viennent se résoudre, en quelque sorte, les vingt-deux lettres. Considéré sous ce point de vue, l'air, sans être trop éloigné des régions de l'esprit, peut déjà être compté parmi les trois éléments matériels, si positivement désignés dans les chapitres suivants.

1. Chap. 1er, de la propos. 9 à la propos. 12.

populaire que le monde a été tiré du néant? Les paroles suivantes nous aideront peut-être à sortir de l'incertitude : « La fin des Sephiroth se lie à leur principe comme la « flamme est unie au tison, car le Seigneur est un, et il « n'y en a pas un second. Or, en présence de l'un, que sont « les nombres et les paroles[1]? » Pour ne pas nous laisser ignorer qu'il s'agit ici d'un grand mystère qui nous commande la discrétion jusqu'avec nous-mêmes, on ajoute immédiatement : « Ferme ta bouche pour ne pas en parler, « et ton cœur pour ne pas y réfléchir; et si ton cœur s'est « échappé, ramène-le à sa place; car c'est pour cela que « l'alliance a été faite[2]. » Je suppose qu'on veut, par ces derniers mots, faire allusion à quelque serment en usage parmi les kabbalistes, pour dérober leurs principes à la connaissance de la multitude. Quant au premier de ces deux passages, la singulière comparaison qu'il renferme est assez fréquemment répétée dans le *Zohar* : nous la retrouverons étendue, développée et appliquée à l'âme aussi bien qu'à Dieu. Ajoutons à cela que dans tous les temps et dans toutes les sphères de l'existence, dans la conscience aussi bien que dans la nature extérieure, la formation des choses par voie d'émanation a été représentée par le rayonnement de la flamme ou de la lumière.

A cette théorie, si toutefois nous ne faisons pas une distinction plus apparente que réelle, s'en mêle une autre qui a fait un chemin plus brillant dans le monde, et qui se présente ici avec un caractère remarquable : c'est celle du verbe, de la parole de Dieu identifiée avec son esprit, et considérée, non pas seulement comme la forme absolue, mais comme l'élément générateur et la substance même de l'univers. En effet, il ne s'agit plus, comme dans la traduc-

1. Propos. 5.
2. Chap. 1er, propos. 6.

tion chaldaïque d'Onkelos, de substituer partout, pour anéantir l'anthropomorphisme, la pensée ou l'inspiration divine à Dieu lui-même, lorsqu'il intervient comme une personne humaine dans les récits bibliques : le livre que nous avons sous les yeux affirme expressément, dans un langage concis mais pourtant clair, que l'esprit saint, ou l'esprit du Dieu vivant, forme, avec la voix et la parole, une seule et même chose; qu'il a successivement comme rejeté de son sein tous les éléments de la nature physique; enfin, il n'est pas seulement ce qu'on appellerait, dans la langue d'Aristote, le principe matériel des choses; il est le verbe devenu monde. Du reste, il faut nous rappeler que, dans cette partie de la kabbale, il n'est question que du monde, et non de l'homme ou de l'humanité.

Toutes ces considérations sur les dix premiers nombres occupent une place très distincte dans le *Livre de la création*. Il est facile de voir qu'elles s'appliquent à l'univers en général, et qu'elles regardent plutôt la substance que la forme. Dans celles que nous avons devant nous, on compare entre elles les diverses parties de l'univers, on s'efforce de les ramener sous une loi commune, comme on a voulu précédemment les résoudre en un principe commun ; on y donne enfin plus d'attention à la forme qu'à la substance. Elles ont pour base les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu. Mais il faut songer au rôle extraordinaire qui, déjà dans la première partie, est attribué à ces signes extérieurs de la pensée. Considérés seulement par rapport aux sons qu'ils représentent, ils se trouvent, pour ainsi dire, sur la limite du monde intellectuel et du monde physique; car si, d'une part, ils viennent se résoudre dans un seul élément matériel, qui est le souffle ou l'air, de l'autre ils sont les signes indispensables à toutes les langues, et par conséquent la seule forme possible ou la forme invariable de l'esprit. Ni l'ensemble du système ni le sens littéral ne nous permettent

d'interpréter différemment ces mots déjà cités plus haut : « Le nombre deux (ou le second principe de l'univers), c'est « l'air qui vient de l'esprit; c'est le souffle dans lequel sont « gravées et sculptées les vingt-deux lettres qui, toutes « réunies, ne forment cependant qu'un souffle unique. » Ainsi, par une combinaison bizarre, mais qui ne manque pas d'une certaine grandeur, qui, du moins, se comprend et s'explique, les articulations les plus simples de la voix humaine, les signes de l'alphabet ont ici un rôle tout à fait semblable à celui des idées dans la philosophie de Platon. C'est à leur présence, c'est à l'empreinte qu'ils laissent dans les choses, qu'on reconnaît dans l'univers et dans toutes ses parties une intelligence suprême; c'est enfin par leur intermédiaire que l'esprit saint se révèle dans la nature. Tel est le sens de la proposition qu'on va lire : « Avec les vingt-« deux lettres, en leur donnant une forme et une figure, en « les mêlant et les combinant de diverses manières, Dieu a « fait l'âme de tout ce qui est formé et de tout ce qui le « sera[1]. C'est sur ces mêmes lettres que le saint, béni soit-« il, a fondé son nom sublime et ineffable[2]. »

Elles se partagent en divers ordres qu'on appelle les *trois mères*, les *sept doubles* et les *douze simples*[3]. Il n'est d'aucune utilité, pour le but que nous poursuivons, de faire connaître la raison de ces étranges dénominations[4]. D'ailleurs la place des lettres est entièrement envahie par la division que nous venons d'exposer et par les nombres qui en résul-

1. Chap. II, propos. 2.

2. אלו כ״ב אותיות שבהב יסד הקבה שמו מרום וקדוש.

3. כ״ב אותיות יסוד שלש אמות ושבע כפולות ושתים עשרה פשוטות עשרים ושתים אותיות הקקן חצבן והמירן צרפן יצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור. Chap. II, propos. 1.

4. Les *simples* ne représentent qu'un son; les *doubles* en expriment deux, l'un doux et l'autre fort. A la première classe appartiennent les lettres suivantes : הוז חטי לן סעצק; la dernière est représentée par ces deux mots : בגד כפרת. Enfin, dans le mot אמש on réunit les trois *mères*, dont l'une, le

tent : ou, pour nous exprimer plus clairement, ce sont les nombres *trois*, *sept* et *douze* qu'on cherche à retrouver *per fas et nefas* dans ces trois régions de la nature : 1° dans la composition générale du monde; 2° dans la division de l'année ou dans la distribution du temps dont l'année est la principale unité; 3° dans la conformation de l'homme. Nous retrouvons ici, bien qu'elle ne soit pas explicitement énoncée, l'idée du *macrocosme* et du *microcosme*, ou la croyance que l'homme n'est que l'image et, pour ainsi dire, le résumé de l'univers.

Dans la composition générale du monde, les *mères*, c'est-à-dire le nombre trois, représentent les éléments, qui sont l'eau, l'air et le feu. Le feu est la substance du ciel; l'eau, en se condensant, est devenue celle de la terre; enfin, entre ces deux principes ennemis, est l'air qui les sépare et les réconcilie en les dominant[1]. Dans la division de l'année, le même signe nous rappelle les saisons principales : l'été, qui répond au feu; l'hiver, qui, dans l'Orient, est généralement marqué par des pluies ou par la domination de l'eau, et la saison tempérée, formée par la réunion du printemps et de l'automne. Enfin, dans la conformation du corps humain, cette trinité se compose de la tête, du cœur ou de la poitrine, et du ventre ou de l'estomac; ce sont, si je ne me trompe, les fonctions de ces divers organes qu'un médecin moderne a appelés le trépied de la vie[2]. Mais le nombre trois paraît ici, comme dans toutes les combinaisons du mysticisme, une forme si nécessaire, qu'on en fait aussi le symbole de l'homme moral, en qui l'on distingue, selon l'expression originale, « le plateau du mérite, le plateau de la

ש, parce que c'est une lettre sifflante, représente le feu; la seconde, qui est muette, représente l'eau; enfin, la première, légèrement aspirée, est le symbole de l'air.

1. Chap. III, propos. 3.

2. Chap. III, propos. 4.

« culpabilité et l'aiguille de la loi qui prononce entre l'un « et l'autre[1] ».

Par les sept *doubles* on représente les contraires ou du moins les choses de ce monde qui peuvent servir à deux fins opposées. Il y a dans l'univers sept planètes, dont l'influence est tantôt bonne et tantôt mauvaise ; il y a sept jours et sept nuits dans la semaine ; il y a dans notre propre corps sept portes, qui sont les yeux, les oreilles, les narines et la bouche. Enfin, ce nombre sept est encore celui des événements heureux ou malheureux qui peuvent arriver à l'homme. Mais cette classification, comme on doit s'y attendre, est trop arbitraire pour mériter une place dans cette analyse[2].

Les douze *simples*, dont il nous reste encore à parler, répondent aux douze signes du zodiaque, aux douze mois de l'année, aux principaux membres du corps humain et aux attributs les plus importants de notre nature. Ces derniers, qui seuls ont peut-être quelque droit à notre intérêt, sont la vue, l'ouïe, l'odorat, la parole, la nutrition, la génération, l'action ou le toucher, la locomotion, la colère, le rire, la pensée et le sommeil[3]. C'est, comme on le voit, l'esprit d'examen à son début ; et si nous avons lieu d'être surpris, tantôt de ses procédés, tantôt de ses résultats, cela même est une preuve de son originalité.

Ainsi, la forme matérielle de l'intelligence, représentée par les vingt-deux lettres de l'alphabet, est en même temps la forme de tout ce qui est ; car, en dehors de l'homme, de l'univers et du temps, on ne peut plus rien concevoir que l'infini : aussi appelle-t-on ces trois choses les fidèles témoins de la vérité[4]. Chacune d'elles, malgré la variété que nous y

1. אמש יסודן כף חובה וכף זכות ולשון חוק מכריע בנתיים. Chap. III, propos. 1.

2. Chap. IV, propos. 1, 2, 3.

3. Chap. V, propos. 1 et 2.

4. עדים נאמנים עולם שנה נפש. Chap. IV. propos. 1.

avons observée, est un système qui a son centre et en quelque sorte sa hiérarchie : « Car, dit le texte, l'unité domine sur « les trois, les trois sur les sept, les sept sur les douze ; mais « chaque partie du système est inséparable de toutes les « autres[1]. » L'univers a pour centre le dragon céleste ; le cœur est le centre de l'homme ; enfin, les révolutions du zodiaque forment la base des années. Le premier, dit-on, ressemble à un roi sur son trône ; le second, à un roi parmi ses sujets, et le troisième, à un roi dans la guerre[2]. Nous croyons que par cette comparaison on a voulu indiquer la régularité parfaite qui règne dans l'univers, et les contrastes qui existent dans l'homme sans détruire son unité. En effet, on ajoute que les douze organes principaux dont notre corps est composé « sont rangés les uns contre les autres en ordre de « bataille : il en est trois qui servent à l'amour, et trois qui « produisent la haine ; trois qui donnent la vie, et trois qui « appellent la mort[3]. Le mal se trouve ainsi en face du bien, « et du mal ne vient que le mal, comme le bien n'enfante « que le bien. » Mais on fait remarquer aussitôt que l'un ne saurait être compris sans l'autre. Enfin, au-dessus de ces trois systèmes, au-dessus de l'homme, de l'univers et du temps, au-dessus des lettres comme au-dessus des nombres ou des Sephiroth « est le Seigneur, le roi véritable qui « domine sur toutes choses, du séjour de sa sainteté et pen- « dant des siècles sans nombre[4] ». A la suite de ces mots, qui forment la véritable conclusion du livre, vient cette

1. אחד על גבי שלשה˙ שלשה על גבי שבעה˙ שבעה על גבי שנים עשר Chap. VI, propos. 3.

2. תלי בעולם כמלך על כסאו˙ גלגל בשנה כמלך במדינה˙ לב בנפש כמלך במלחמה. Chap. VI, propos. 2.

3. שנים עשר עומדים במלחמה שלשה אוהבים שלשה שונאים שלשה מחיים שלשה ממיתים. Chap. VI, propos. 2.

4. אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד. Après avoir été appliqué tout entier aux dix Sephiroth, ce passage ne reparaît qu'en partie à la place indiquée. Les quatre derniers mots en sont retranchés.

espèce de dénouement dramatique dont nous avons parlé précédemment, et qui consiste dans la conversion d'Abraham, encore idolâtre, à la religion du vrai Dieu.

Le dernier mot de ce système, c'est la substitution de l'unité absolue à toute espèce de dualisme : à celui de la philosophie païenne, qui voulait voir dans la matière une substance éternelle dont les lois ne sont pas toujours d'accord avec la volonté divine; comme à celui de la *Bible* qui, par l'idée de la création, aperçoit bien dans la volonté divine, et par conséquent dans l'être infini, la seule cause, la seule origine réelle du monde, mais qui en même temps regarde ces deux choses, l'univers et Dieu, comme deux substances absolument distinctes l'une de l'autre. En effet, dans le *Sepher ietzirah*, Dieu, considéré comme l'Être infini et par conséquent indéfinissable, Dieu, dans toute l'étendue de sa puissance et de son existence, se trouve au-dessus, mais non en dehors des nombres et des lettres, c'est-à-dire des principes et des lois que nous distinguons dans ce monde : chaque élément a sa source dans un élément supérieur, et tous ont leur origine commune dans le verbe ou dans l'esprit saint. C'est aussi dans le verbe que nous trouvons ces signes invariables de la pensée qui se répètent en quelque sorte dans toutes les sphères de l'existence, et par lesquels tout ce qui est devient l'expression d'un même dessein. Et ce verbe lui-même, le premier des nombres, la plus sublime de toutes les choses que nous puissions compter et définir, qu'est-ce qu'il est, sinon la plus sublime et la plus absolue de toutes les manifestations de Dieu, c'est-à-dire la pensée ou l'intelligence suprême? Ainsi Dieu est à la fois, dans le sens le plus élevé, et la matière et la forme de l'univers. Il n'est pas seulement cette matière et cette forme; mais rien n'existe ni ne peut exister en dehors de lui; sa substance est au fond de tous les êtres, et tous portent l'empreinte, tous sont les symboles de son intelligence.

Cette conséquence si audacieuse, si étrangère, en apparence, aux principes qui la fournissent, est le fond de la doctrine enseignée dans le *Zohar*. Mais là on suit une marche toute différente de celle qui vient de se dessiner sous nos yeux : au lieu de s'élever lentement, par la comparaison des formes particulières et des principes subordonnés de ce monde, au principe suprême, à la forme universelle, et enfin à l'unité absolue, c'est ce dernier résultat qu'on admet tout d'abord; on le suppose, on l'invoque en toute occasion comme un axiome incontesté; on le déroule, en quelque façon, dans toute son étendue, en même temps qu'on le montre sous un jour plus mystérieux et plus brillant. Le lien qui pouvait exister entre toutes les conséquences obtenues de cette manière se trouve rompu, il est vrai, par la forme extérieure de l'ouvrage, mais le caractère synthétique qui y règne n'en est pas moins prononcé ni moins visible. Il est donc permis de dire que le *Livre de la lumière* commence précisément au point où s'arrête celui de la *Création* : la conclusion de l'un sert à l'autre de prémisses. Une seconde différence, bien autrement digne d'être remarquée, sépare ces deux monuments et s'explique par une loi générale de l'esprit humain : aux nombres et aux lettres nous allons voir substituer les formes intérieures, les conceptions invariables de la pensée, en un mot les *idées* dans la plus vaste et la plus noble acception de ce terme. Le verbe divin, au lieu de se manifester exclusivement dans la nature, nous apparaîtra surtout dans l'homme et dans l'intelligence; il aura pour nom l'*Homme prototype* ou *céleste*, אדם עלאי אדם קדמון. Enfin, dans certains fragments dont la haute antiquité ne saurait être contestée, nous verrons, sans préjudice pour l'unité absolue, la pensée elle-même prise pour substance universelle, et le développement régulier de cette puissance mis à la place de la théorie assez grossière de l'émanation. Loin de nous la folle pensée de trouver chez les anciens

Hébreux la doctrine philosophique qui règne aujourd'hui en Allemagne presque sans partage; mais nous ne craignons pas de soutenir, et nous espérons bientôt démontrer que le principe de cette doctrine, et jusqu'à des expressions exclusivement consacrées par l'école de Hegel, se trouvent parmi ces traditions oubliées que nous essayons de rendre à la lumière. Cette transformation que nous signalons dans la kabbale, ce passage du symbole à l'idée, se reproduit dans tous les grands systèmes philosophiques ou religieux, dans toutes les grandes conceptions de l'intelligence humaine. Ainsi, ne voyons-nous pas dans le rationalisme les diverses formes du langage dont se compose presque entièrement la logique d'Aristote, devenir dans celle de Kant les formes constitutives et invariables de la pensée? Ainsi, dans l'idéalisme, Pythagore et le système des nombres n'ont-ils pas précédé la sublime théorie de Platon? Ainsi, dans une autre sphère, n'a-t-on pas représenté tous les hommes comme issus du même sang? n'a-t-on pas fait consister leur fraternité dans la chair, avant de la trouver dans l'identité de leurs droits et de leurs devoirs, ou dans l'unité de leur nature et de leur tâche? Ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur un fait général; mais nous espérons du moins avoir fait comprendre les rapports qui existent entre le *Sepher ietzirah* et l'ouvrage à la fois bien plus étendu[1] et plus important dont nous allons extraire la substance.

1. Le *Zohar*, dans l'édition d'Amsterdam, se compose de trois volumes grand in-8°, dont chacun à peu près de 600 pages, en caractères rabbiniques par conséquent très fins et très serrés.

CHAPITRE II

ANALYSE DU ZOHAR — MÉTHODE ALLÉGORIQUE DES KABBALISTES

Puisque les auteurs qui ont contribué à la formation du *Zohar* nous présentent leurs idées sous la forme la plus humble et la moins logique, celle d'un simple commentaire sur les cinq livres de Moïse, nous pouvons, sans manquer à leur égard de respect ou de fidélité, nous conformer au plan qui nous aura paru le plus convenable. Et d'abord il nous importe de savoir comment ils entendent l'interprétation des Écritures saintes; comment ils parviennent à s'en faire un appui, dans l'instant où ils s'en écartent le plus; car c'est en cela, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que consiste leur méthode d'exposition; et, en général, le mysticisme symbolique n'a pas d'autre base. Voici, sur ce sujet, leur jugement formulé par eux-mêmes : « Malheur à « l'homme qui ne voit dans la loi que de simples récits et des « paroles ordinaires ! Car, si, en vérité, elle ne renfermait « que cela, nous pourrions, même aujourd'hui, composer « aussi une loi bien autrement digne d'admiration. Pour ne « trouver que de simples paroles, nous n'aurions qu'à nous « adresser aux législateurs de la terre chez lesquels on ren-

« contre souvent plus de grandeur[1]. Il nous suffirait de les « imiter et de faire une loi d'après leurs paroles et à leur « exemple. Mais il n'en est pas ainsi : chaque mot de la loi « renferme un sens élevé et un mystère sublime. »

« Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. Malheur « à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même ! C'est « dans ce sens que David a dit : Mon Dieu, ouvre-moi les « yeux, afin que je contemple les merveilles de ta loi. David « voulait parler de ce qui est caché sous le vêtement de la « loi. Il y a des insensés qui, apercevant un homme couvert « d'un beau vêtement, ne portent pas plus loin leurs regards, « et cependant ce qui donne une valeur au vêtement c'est le « corps, et ce qui est encore plus précieux, c'est l'âme. La « loi aussi a son corps. Il y a des commandements qu'on « pourrait appeler le corps de la loi. Les récits ordinaires « qui s'y mêlent sont les vêtements dont ce corps est recou- « vert. Les simples ne prennent garde qu'aux vêtements ou « aux récits de la loi ; ils ne connaissent pas autre chose ; ils « ne voient pas ce qui est caché sous ce vêtement. Les hom- « mes plus instruits ne font pas attention au vêtement, mais « au corps qu'il enveloppe. Enfin, les sages, les serviteurs « du Roi suprême, ceux qui habitent les hauteurs du Sinaï, « ne sont occupés que de l'âme, qui est la base de tout le « reste, qui est la loi elle-même ; et dans les temps futurs « ils seront préparés à contempler l'âme de cette âme qui « respire dans la loi[2]. » C'est ainsi que, par la supposition, sincère ou non, d'un sens mystérieux, ignoré des profanes, les kabbalistes se sont d'abord mis au-dessus des faits historiques et des préceptes positifs qui composent les Écritures. C'était pour eux le seul moyen de s'assurer la plus com-

1. אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר. Le texte étant trop long à rapporter tout entier, nous avons été obligé de choisir.

2. *Zohar*, 3e part., fol. 152, verso, sect. בהעלותך.

plète liberté sans rompre ouvertement avec l'autorité religieuse ; et peut-être aussi avaient-ils besoin de ces ménagements avec leur propre conscience. Dans les lignes suivantes, nous retrouvons le même esprit sous une forme encore plus remarquable : « Si la loi n'était composée que de paroles et « de récits ordinaires, comme les paroles d'Ésaü, d'Agar, de « Laban, comme celles qui furent prononcées par l'ânesse de « Balaam, et par Balaam lui-même, pourquoi serait-elle ap- « pelée la loi de vérité, la loi parfaite, le fidèle témoignage « de Dieu ? Pourquoi le sage l'estimerait-il plus précieuse « que l'or et les perles ? Mais non ; dans chaque mot se « cache un sens plus élevé : chaque récit nous apprend autre « chose que les événements qu'il paraît contenir. Et cette loi « supérieure et plus sainte, c'est la loi véritable[1]. » Il n'est pas sans intérêt de rencontrer dans les œuvres d'un père de l'Église une manière de voir et jusqu'à des expressions tout à fait semblables : « S'il fallait, dit Origène, s'attacher à la « lettre et entendre ce qui est écrit dans la loi à la manière « des Juifs ou du peuple, je rougirais de dire tout haut que « c'est Dieu qui nous a donné des lois pareilles : je trouve- « rais alors plus de grandeur et de raison dans les législa- « tions humaines, par exemple dans celles d'Athènes, de « Rome ou de Lacédémone[2].... »

« A quel homme, dit encore le même auteur, à quel « homme sensé, je vous prie, fera-t-on croire que le pre- « mier, le second et le troisième jour de la création, dans « lesquels cependant on distingue un soir et un matin, ont

1. ודאי אוריתא קדישא עלאה איהי אוריתא דקשוט בכל ··· מלה ··· מלין אחרנין. 3e part, fol. 149, verso.

2. « Si adsideamus litteræ et secundûm hoc vel quod Judæis, vel quod vulgo videtur, accipiamus quæ in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus : videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verbi gratià, vel Romanorum, vel Atheniensium, vel Lacedæmoniorum. » *Homil. 7, in Levit.*

« pu exister sans soleil, sans lune et sans étoiles ; que pen-
« dant le premier jour il n'y avait pas même de ciel? Où « trouvera-t-on un esprit assez borné pour admettre que Dieu « s'est livré comme un homme à l'exercice de l'agriculture « en plantant des arbres dans le jardin d'Éden, situé vers « l'Orient; que l'un de ces arbres était celui de la vie, qu'un « autre pouvait donner la science du bien et du mal? Per- « sonne, je pense, ne peut hésiter à regarder ces choses « comme des figures sous lesquelles se cachent des mys- « tères[1]. » Enfin il admet aussi la distinction du sens historique, du sens législatif ou moral, et du sens mystique. Seulement, au lieu d'être assimilé aux vêtements qui nous couvrent, le premier est comparé au corps, le second à l'âme et le dernier à l'esprit[2]. Pour établir entre la lettre sacrée et ces interprétations arbitraires certains rapports au moins apparents, les anciens kabbalistes avaient quelquefois recours à des moyens artificiels, qu'on rencontre très rarement dans le *Zohar*, mais qui, en revanche, ont pris beaucoup de place et d'autorité chez les kabbalistes modernes[3]. Comme ils sont, par leur propre nature, indignes de tout intérêt, qu'ils ne viennent jamais à l'appui de quelque

1. « Cuinam quæso sensum habenti convenienter videbitur dictum quod dies prima, et secunda et tertia, in quibus et vespera nominatur et mane, fuerint sine sole, et sine lunâ, et sine stellis; prima autem dies sine cœlo? Quis verò ità idiotes invenitur ut putet, velut hominem quemdam agricolam, Deum plantasse arbores in Paradiso, in Eden, contrà orientem, et arborem vitæ plantasse in eo, ita ut manducans quis ex eâ arbore vitam percipiat? et rursùs ex aliâ manducans arbore, boni et mali scientiam capiat? » etc., περὶ ἀρχῶν, liv. IV, ch. II, *Huet*, *Origeniana*, p. 167.

2. « Triplicem in Scripturis divinis intelligentiæ modum, historicum, moralem, et mysticum : unde et corpus inesse et animam ac spiritum intelleximus. » *Homil*. 5, *in Levit*.

3. Ces moyens sont au nombre de trois : l'un, גימטריא, consiste à remplacer un mot par un autre qui a la même valeur numérique, l'autre, נוטריקון, fait de chaque lettre d'un mot l'initiale d'un autre mot. Enfin, en vertu du dernier, תמורה, on change la valeur des lettres; par exemple, on remplace

idée importante, et qu'enfin tout le monde en a parlé, nous les passerons sous silence pour arriver plus vite à l'objet essentiel de nos recherches, à la doctrine qui fut le fruit de cette indépendance dissimulée, qui fait l'unité et la base de ces prétendus commentaires.

Nous chercherons d'abord à faire connaître quelle est, d'après les plus anciens fragments du *Zohar*, la nature de Dieu et de ses attributs. Nous exposerons ensuite l'idée qu'ils nous donnent, je ne dirai pas de la création, mais de la formation des êtres en général, ou des rapports de Dieu avec l'univers. Enfin nous nous occuperons de l'homme : nous dirons comment on le conçoit sous ses principaux aspects ; comment on définit son origine, sa nature et ses destinées. Cette marche ne nous paraît pas seulement la plus simple et la plus commode : nous croyons, comme nous l'avons dit plus haut, qu'elle nous est imposée par le caractère dominant du système.

la première par la dernière, et réciproquement. Voy. Reuchlin, *de Arte cabalistic.* ; Wolf, deuxième volume de la *Bibliogr. hébr.*; Basnage, *Hist. des Juifs*, etc., etc.

CHAPITRE III

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR — OPINION DES KABBALISTES SUR LA NATURE DE DIEU

Les kabbalistes ont deux manières de parler de Dieu, qui ne font aucun tort à l'unité de leur pensée. Quand ils cherchent à le définir, quand ils distinguent ses attributs, et veulent nous donner une idée précise de sa nature, leur langage est celui de la métaphysique ; il a toute la clarté que comportent de telles matières et l'idiome dans lequel elles sont exposées. Mais quelquefois ils se contentent de représenter la Divinité comme l'être qu'il faut renoncer à comprendre entièrement, qui demeure toujours en dehors de toutes les formes dont notre imagination se plaît à le revêtir. Dans ce dernier cas, toutes leurs expressions sont poétiques et figurées, et c'est en quelque sorte par l'imagination même qu'ils combattent l'imagination : alors tous leurs efforts tendent à détruire l'anthropomorphisme, en lui donnant des proportions tellement gigantesques, que l'esprit effrayé ne trouve plus aucun terme de comparaison, et se voit forcé de se reposer dans l'idée de l'infini. Le *Livre du Mystère* est écrit tout entier dans ce style-là ; mais les allégories qu'il emploie étant trop souvent des énigmes, nous aimons mieux, pour confirmer ce que nous venons de dire, citer un passage de

l'*Idra raba*[1]. Simon ben Jochaï vient de rassembler ses disciples. Il leur a dit que le temps était venu de travailler pour le Seigneur, c'est-à-dire de faire connaître le véritable sens de la loi, que les jours de l'homme sont comptés, les ouvriers en petit nombre, et la voix du créancier, la voix du Seigneur, de plus en plus pressante. Il leur a fait jurer de ne point profaner les mystères qu'il allait leur confier, puis, s'asseyant parmi eux dans un champ, à l'ombre des arbres, il se montra prêt à parler au milieu du silence. « Alors une voix se fit entendre, et leurs genoux s'entre-cho« quèrent de frayeur. Quelle était cette voix? C'était la « voix de l'assemblée céleste qui se réunissait pour écou« ter. Rabbi Simon, plein de joie, prononça ces paroles : Sei« gneur, je ne dirai pas, comme un de tes prophètes[2], qu'en « entendant ta voix je suis saisi de crainte. Ce n'est plus « maintenant le temps de la crainte, mais celui de l'amour, « ainsi qu'il est écrit : Tu aimeras l'Éternel ton Dieu[3]. » Après cette introduction qui ne manque ni de pompe ni d'intérêt, vient une longue description entièrement allégorique de la grandeur divine. En voici quelques traits : « Il « est l'ancien des anciens, le mystère des mystères, l'in« connu des inconnus. Il a une forme qui lui appartient, « puisqu'il nous apparaît comme le vieillard par excellence, « comme l'ancien des anciens, ce qu'il y a de plus inconnu « parmi les inconnus. Mais, sous cette forme qui nous le « fait connaître, il reste cependant l'inconnu. Son vêtement « paraît blanc, et son aspect est brillant[4]. Il est assis sur

1. Ces deux mots signifient la *Grande assemblée*, parce que le fragment auquel ils servent de titre comprend les discours tenus par Simon ben Jochaï au milieu de tous ses disciples, réunis au nombre de dix. Plus tard, quand la mort les a réduits à sept, ils forment la *Petite assemblée* (אדרא זוטא), à laquelle Simon ben Jochaï s'adresse avant de mourir.

2. *Habac.*, III, 1.

3. *Zohar*, 3e part., fol. 128, recto.

4. Je n'ai pu trouver aucun autre sens à ces deux mots קיטרא דאנפוי

« un trône d'étincelles qu'il soumet à sa volonté. La blan-
« che lumière de sa tête éclaire quatre cent mille mondes.
« Quatre cent mille mondes nés de cette blanche lumière de-
« viennent l'héritage des justes dans la vie à venir. Chaque
« jour voit éclore de son cerveau treize mille myriades de
« mondes qui reçoivent de lui leur subsistance, et dont il
« supporte à lui seul tout le poids. De sa tête il secoue une
« rosée qui réveille les morts et les fait naître à une vie nou-
« velle. C'est pour cela qu'il est écrit : Ta rosée est une rosée
« de lumière. C'est elle qui est la nourriture des saints de
« l'ordre le plus élevé. Elle est la manne qu'on prépare aux
« justes pour la vie à venir. Elle descend dans le champ des
« fruits sacrés [1]. L'aspect de cette rosée est blanc comme le
« diamant, dont la couleur renferme toutes les couleurs...
« La longueur de ce visage, depuis le sommet de la tête, est
« de trois cent soixante et dix fois dix mille mondes. On
« l'appelle le *long visage* ; car tel est le nom de l'ancien des
« anciens [2]. »

Nous manquerions cependant à la vérité si nous laissions croire que le reste doit être jugé sur cet exemple. La bizarrerie, l'affectation, l'habitude, si commune en Orient, d'abuser de l'allégorie jusqu'à la subtilité, y tiennent plus de place que la noblesse et la grandeur. Ainsi, cette tête éblouissante de lumière, par laquelle on représente l'éternel foyer de l'existence et de la science, devient en quelque sorte le sujet d'une étude anatomique; ni le front, ni la face, ni les yeux, ni le cerveau, ni les cheveux, ni la barbe, rien n'est oublié; tout devient une occasion d'énoncer des nombres et des proportions qui rappellent l'infini [3]. C'est

1. C'est ainsi qu'on appelle les adeptes de la kabbale.

2. Ce long ou grand visage n'est pas autre chose, comme nous le verrons bientôt, que la substance de Dieu ou la première des Sephiroth.

3. *Ib. supr.*, fol. 129, recto et verso; 130, recto et verso. La seule description de la barbe et de la chevelure occupe une très grande place dans l'*Idra raba*.

évidemment là ce qui a provoqué, contre les kabbalistes, le reproche d'anthropomorphisme et même de matérialisme que leur ont adressé quelques écrivains modernes. Mais ni cette accusation, ni la forme qui en est le prétexte, ne méritent de nous arrêter plus longtemps. Nous allons donc essayer de traduire quelques-uns des fragments où le même sujet est traité d'une manière plus intéressante pour la philosophie et pour l'histoire de l'intelligence humaine. Le premier que nous citerons forme un tout complet d'une assez grande étendue, et qui, par cela seul, se recommande à notre attention. Sous prétexte de faire connaître le sens véritable de ces paroles d'Isaïe : « A quoi pourrez-vous me « comparer qui me soit égal[1] ? » il nous explique la génération des dix *Sephiroth*, ou principaux attributs de Dieu, et la nature de Dieu lui-même, quand il se cachait encore dans sa propre substance. « Avant d'avoir créé aucune forme « dans ce monde; avant d'avoir produit aucune image, il « était seul, sans forme, ne ressemblant à rien. Et qui « pourrait le concevoir comme il était alors, avant la création, puisqu'il n'avait pas de forme? Aussi est-il défendu « de le représenter par quelque image et sous quelque « forme que ce soit, même par son saint nom, même par « une lettre ou par un point. Tel est le sens de ces mots : « Vous n'avez vu aucune figure le jour où l'Éternel vous « parla[2]; c'est-à-dire vous n'avez vu aucune chose que « vous puissiez représenter sous une forme ou par une « image. Mais après avoir produit la forme de l'*Homme* « *céleste*, אדם עלאה, il s'en servit comme d'un char, מרכבה « *Mercaba*, pour descendre; il voulut être appelé par cette « forme, qui est le saint nom de Jehovah; il voulut se faire « connaître par ses attributs, par chaque attribut séparé-

1. *Isaïe*, chap. XL, v. 25.
2. *Deutér.*, chap. IV, v. 15.

« ment, et se fit nommer le Dieu de grâce, le Dieu de justice,
« le Dieu tout-puissant, le Dieu des armées, et Celui qui
« est. Son dessein était de faire comprendre ainsi quelles
« sont ses qualités et comment sa justice et sa miséricorde
« s'étendent sur le monde, aussi bien que sur les œuvres
« des hommes. Car, s'il n'eût pas répandu ses lumières sur
« toutes ses créatures, comment ferions-nous pour le con-
« naître? Comment serait-il vrai de dire que l'univers est
« rempli de sa gloire? Malheur à qui oserait le comparer
« même à l'un de ses propres attributs! Encore bien moins
« doit-il être assimilé à l'homme venu de la terre et destiné
« à la mort. Il faut le concevoir au-dessus de toutes les
« créatures et de tous les attributs. Or, quand on a ôté ces
« choses, il n'y a plus ni attribut, ni image, ni figure; ce
« qui reste est comme la mer; car les eaux de la mer sont
« par elles-mêmes sans limite et sans forme; mais lors-
« qu'elles se répandent sur la terre, alors elles produisent
« une image, דמיון, et nous permettent de faire ce calcul :
« La source des eaux de la mer et le jet qui en sort pour se
« répandre sur le sol font deux. Ensuite il se forme un
« bassin immense, comme lorsqu'on creuse une vaste pro-
« fondeur; ce bassin est occupé par les eaux sorties de la
« source, il est la mer elle-même et doit être compté le
« troisième. A présent cette immense profondeur se par-
« tage en sept canaux qui sont comme autant de vaisseaux
« longs par lesquels s'échappe l'eau de la mer. La source,
« le courant, la mer et les sept canaux forment ensemble
« le nombre dix. Et si l'ouvrier qui a construit ces vases
« vient à les briser, les eaux retournent à leur source, et
« il ne reste plus que les débris de ces vases, desséchés et
« sans eau. C'est ainsi que la cause des causes a produit les
« dix *Séphiroth*. La *Couronne*, c'est la source d'où jaillit
« une lumière sans fin, et de là vient le nom d'*Infini*, אין
« סוף, *En Soph*, pour désigner la cause suprême; car elle

« n'a dans cet état ni forme ni figure; il n'existe alors « aucun moyen de la comprendre, aucune manière de la « connaître; c'est dans ce sens qu'il a été dit : Ne médite « pas sur une chose qui est trop au-dessus de toi[1]. Ensuite « se forme un vase aussi resserré qu'un point (que la « lettre י), mais dans lequel cependant pénètre la lumière « divine : c'est la source de la sagesse, c'est la sagesse « elle-même, en vertu de laquelle la cause suprême se fait « appeler le Dieu sage. Après cela elle construit un vase « immense comme la mer, et qu'on nomme l'intelligence : « de là vient le titre de Dieu intelligent. Sachons cependant « que Dieu n'est intelligent et sage que par sa propre sub- « stance; car la sagesse ne mérite pas ce nom par elle- « même, mais à cause de lui qui est sage et la produit de « la lumière émanée de lui : ce n'est pas non plus par elle- « même qu'on peut concevoir l'intelligence, mais par lui « qui est l'être intelligent et qui la remplit de sa propre « substance. Il n'aurait qu'à se retirer pour la laisser « entièrement desséchée. C'est ainsi qu'il faut entendre « ces mots : Les eaux se sont retirées de la mer, et le lit « du fleuve est devenu sec et aride[2]. Enfin, la mer se par- « tage en sept branches, et il en résulte les sept vases pré- « cieux qu'on appelle la *miséricorde* ou la grandeur, la « *justice* ou la force, la *beauté*, le *triomphe*, la *gloire*, la « *royauté* et le *fondement* ou la base. C'est pour cette « raison qu'il est nommé le grand ou le miséricordieux, « le fort, le magnifique, le Dieu des victoires, le Créateur « à qui toute gloire appartient et la base de toutes choses. « C'est ce dernier attribut qui soutient tous les autres, « ainsi que la totalité des mondes. Enfin, il est aussi le « roi de l'univers; car tout est en son pouvoir, soit qu'il

1. *Ecclésiaste*, chap. iv, v. 2, cité dans le Thalmud de Babylone, '*Haguiga* 13 *a*, et dans *Bereschit Rabba*, 8.

2. *Job*, chap. xiv, v. 2.

« veuille diminuer le nombre des vases et augmenter la « lumière qui en jaillit, ou que le contraire lui semble « préférable[1]. » Tout ce que les kabbalistes ont pensé de la nature divine est à peu près résumé dans ce texte. Mais il est impossible qu'il ne laisse pas une grande confusion, même dans les esprits les plus familiarisés avec les questions et les systèmes métaphysiques. Il faudrait, d'une part, qu'il pût être suivi d'assez longs développements : de l'autre, au contraire, il serait utile de présenter, sous une forme à la fois plus substantielle et plus précise, chacun des principes qu'il renferme. Pour atteindre ce double but sans compromettre la vérité historique, sans avoir la crainte de substituer notre propre pensée à celle dont nous voulons être l'organe, nous réduirons le passage qu'on vient de lire à un petit nombre de propositions fondamentales, dont chacune sera en même temps éclaircie et justifiée par d'autres extraits du *Zohar*.

1° Dieu est, avant toute chose, l'être infini; il ne saurait donc être considéré ni comme l'ensemble des êtres, ni comme la somme de ses propres attributs. Mais sans ces attributs et les effets qui en résultent, c'est-à-dire sans une forme déterminée, il est à jamais impossible ou de le comprendre ou de le connaître. Ce principe est assez clairement énoncé lorsqu'on dit « qu'avant la création Dieu était sans « forme, ne ressemblant à rien, et que, dans cet état, « aucune intelligence ne peut le concevoir ». Mais, ne voulant pas nous borner à cet unique témoignage, nous espérons que la même pensée ne sera pas plus difficile à reconnaître dans les paroles suivantes : « Avant que Dieu « se fût manifesté, lorsque toutes choses étaient encore « cachées en lui, il était le moins connu parmi tous les « inconnus. Dans cet état, il n'a pas d'autre nom que celui

1. *Zohar*, 2e part., fol. 42, verso, et 43, recto, sect. בא אל פרעה.

« qui exprime l'interrogation. Il commença par former un « point imperceptible : ce fut sa propre pensée; puis il se « mit à construire avec sa pensée une forme mystérieuse « et sainte; enfin, il la couvrit d'un vêtement riche et « éclatant : nous voulons parler de l'univers, dont le nom « entre nécessairement dans le nom de Dieu[1]. » Voici ce qu'on lit aussi dans l'*Idra souta* (la Petite assemblée), dont nous avons plus d'une fois signalé l'importance : « L'An- « cien des anciens est en même temps l'inconnu des « inconnus; il se sépare de tout et il n'en est pas séparé; « car tout s'unit à lui comme à son tour il s'unit à toute « chose; il n'y a rien qui ne soit en lui. Il a une forme, et « l'on peut dire qu'il n'en a pas. En prenant une forme, il « a donné l'existence à tout ce qui est; il a d'abord fait « jaillir de son sein dix lumières qui brillent par la forme « qu'elles ont empruntée de lui, et répandent de toute part « un jour éblouissant : c'est ainsi qu'un phare envoie de « tous côtés ses rayons lumineux. L'Ancien des anciens, « l'inconnu des inconnus est un phare élevé, que l'on « connaît seulement par les lumières qui brillent à nos « yeux avec tant d'éclat et d'abondance. Ce qu'on appelle « son saint nom n'est pas autre chose que ces lumières[2]. »

2° Les dix *Séphiroth*, par lesquelles l'Être infini se fait connaître d'abord, ne sont pas autre chose que des attributs qui, par eux-mêmes, n'ont aucune réalité substan-

1. *Zohar*, fol. 1 et 2, 1re part.; fol. 105, recto, 2e part. Il y a dans ce texte un jeu de mots que nous n'avons pas pu rendre fidèlement. On se propose d'expliquer ce verset : *Levez vos yeux vers le ciel et voyez qui a créé cela.* Or il se trouve qu'en réunissant en un seul les deux mots hébreux, dont l'un, מִי, se traduit par le pronom interrogatif *qui*, et l'autre, אלה, par *cela*, on obtient le nom de Dieu, אלהים. L'auteur du verset ayant voulu désigner l'univers, on en conclut que celui-ci est inséparable de Dieu, puisqu'ils n'ont, l'un et l'autre, qu'un seul et même nom.

2. לא שמיה אלא אינון נהורין דמתפשטן ואינון אקרון שמא קדישא. 3e part., fol. 288, recto, *Idra souta*.

tielle; dans chacun de ces attributs, la substance divine est présente tout entière, et dans leur ensemble consiste la première, la plus complète et la plus élevée de toutes les manifestations divines. Elle s'appelle l'homme primitif ou céleste, אדם עלאה אדם קדמון; c'est la figure qui domine le char mystérieux d'Ézéchiel et dont l'homme terrestre, comme nous le verrons bientôt, n'est qu'une pâle copie. « La forme de l'homme, dit Simon ben Jochaï à ses « disciples, la forme de l'homme renferme tout ce qui est « dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme « les êtres inférieurs; c'est pour cela que l'Ancien des « anciens l'a choisie pour la sienne[1]. Aucune forme, « aucun monde ne pouvait subsister avant la forme « humaine; car elle renferme toutes choses, et tout ce qui « est ne subsiste que par elle; sans elle, il n'y aurait pas de « monde, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces mots : « l'Éternel a fondé la terre sur la sagesse. Mais il faut dis- « tinguer l'homme d'en haut, אדם דלעילא, de l'homme d'en « bas, אדם דלתתא, car l'un ne pourrait pas exister sans « l'autre. Sur cette forme de l'homme repose la perfection « de la foi de tous; c'est d'elle qu'on veut parler quand on « dit qu'on voyait au-dessus du char comme la figure d'un « homme; c'est elle que Daniel a désignée par ces mots : « Et je vis comme le fils de l'homme qui venait avec les « nuées du ciel, qui s'avança jusqu'à l'Ancien des jours, et « ils le présentèrent devant lui[2]. » Ainsi, ce qu'on appelle l'homme céleste ou la première manifestation divine n'est pas autre chose que la forme absolue de tout ce qui est; la

1. דיוקנא דאדם הוי דיוקנא דעלאין ותתאין דאתכללו ביה ובגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקין עתיקא קדישא תקינוי בהאי דיוקנא ותקונא. 3e part., *Idra raba*, fol. 114, verso.

2. לאפקא אדם דלעילא ואיתימא אדם דלתתא בלהודוי לאו מיטום דלא קאים דא בלא דא ואלמלא האי תקונא דאדם לא קאים עלמא דכתיב ה' בחכמה יסד ארץ. *Ib*, *supr.*, fol. 144, recto, etc.

source de toutes les autres formes, ou plutôt de toutes les idées; en un mot, la pensée suprême, la même qui ailleurs est appelée le λόγος ou le *verbe*. Nous ne prétendons pas exprimer ici une simple conjecture, mais un fait historique dont on appréciera l'exactitude à mesure qu'on aura une connaissance plus étendue de ce système. Cependant, avant d'aller plus loin, nous citerons encore ces paroles : « La « forme de l'Ancien (dont le nom soit sanctifié!) est une « forme unique qui embrasse toutes les formes. Elle est « la sagesse suprême et mystérieuse qui renferme tout le « reste[1]. »

3° Les dix Séphiroth, si nous en croyons les auteurs du *Zohar*, sont déjà désignées dans l'Ancien Testament par autant de noms particuliers, consacrés à Dieu, les mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué, que les *dix noms mystiques* dont parle saint Jérôme dans sa lettre à Marcella[2]. On a voulu aussi les trouver dans la Mischna, lorsqu'elle dit que Dieu a créé le monde avec dix paroles (בעשרה מאמרות נברא העולם) ou par autant d'ordres émanés de son verbe souverain[3]. Quoique tous également nécessaires, les attributs et les distinctions qu'ils expriment ne peuvent pas nous faire concevoir la nature divine de la même hauteur; mais ils nous la représentent sous divers aspects, que dans la langue des kabbalistes on appelle des visages, אנפין · פרצופין. Simon ben Jochaï et ses disciples font un fréquent usage de cette expression métaphorique; mais ils n'en ont pas abusé comme leurs modernes successeurs. Nous nous arrêterons un peu sur ce point, sans contredit le plus important de toute la science kabbalistique; et avant de déterminer le caractère particu-

1. תקונא דעתיקא קדישא אתתקן בתקונא חד כללא דכל תקונין והיא חכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר. 3° part., *Idra souta*, fol. 288, verso.
2. *Zohar*, 3° part., fol. 11, recto.
3. *Pirké-Aboth*, V, 1.

lier de chacune des Séphiroth, nous allons jeter un coup d'œil sur la question générale de leur essence; nous exposerons en peu de mots les diverses opinions qu'elle a fait naître parmi les adeptes de la doctrine.

Les kabbalistes se sont tous adressé ces deux questions : d'abord, pourquoi y a-t-il des Séphiroth? ensuite, que sont les Séphiroth considérées dans leur ensemble, soit par rapport à elles-mêmes, soit par rapport à Dieu? Sur la première question les textes du *Zohar* sont trop positifs pour donner lieu au moindre doute. Il y a des Séphiroth comme il y a des noms de Dieu, puisque ces deux choses se confondent dans l'esprit, puisque les Séphiroth ne sont que les idées et les choses exprimées par les noms. Or, si Dieu ne pouvait pas être nommé, ou si, de tous les noms qu'on lui donne, aucun ne désignait une chose réelle, non seulement il ne serait pas connu de nous, mais il n'existerait pas davantage pour lui-même; car il ne peut se comprendre sans intelligence, ni être sage sans sagesse, ni agir sans puissance. Mais la seconde question n'est pas résolue par tous de la même manière. Les uns, se fondant sur le principe que Dieu est immuable, ne voient dans les Séphiroth que des instruments de la puissance divine, des créatures d'une nature supérieure, mais complètement distinctes du premier Être. Ce sont ceux qui voudraient concilier le langage de la kabbale avec la lettre de la loi[1]. Les autres, poussant à ses dernières conséquences le principe antique que rien ne vient de rien, identifient complètement les dix Séphiroth et la substance divine. Ce que le *Zohar* appelle *En Soph*, c'est-à-dire l'Infini lui-même, n'est à leurs yeux que l'ensemble des Séphiroth, rien de plus, rien de moins; et chacune de ces der-

1. A la tête de ce parti est l'auteur du livre intitulé : *les Motifs des commandements* (טעמי המצות), Mena'hem Rekanati, qui florissait au commencement du quatorzième siècle.

mières n'est qu'un point de vue différent de ce même infini ainsi compris[1]. Entre ces deux opinions extrêmes vient se placer un système beaucoup plus profond et plus conforme à l'esprit des monuments originaux : c'est celui qui, sans considérer les Séphiroth comme des instruments, comme des créatures, et par conséquent comme des êtres distincts de Dieu, ne veut pourtant pas les identifier avec lui. Voici, en résumé, sur quelles idées il repose : Dieu est présent dans les Séphiroth, autrement il ne pourrait se révéler par elles; mais il ne demeure pas en elles tout entier; il n'est pas seulement ce qu'on découvre de lui sous ces formes sublimes de la pensée et de l'existence. En effet, les Séphiroth ne peuvent jamais comprendre l'infini, l'En Soph, qui est la source même de toutes ces formes, et qui, en cette qualité, n'en a aucune : ou bien, pour me servir des termes consacrés, tandis que chaque Séphirah a un nom bien connu, lui seul n'en a pas et ne peut pas en avoir. Dieu reste donc toujours l'Être ineffable, incompréhensible, infini, placé au-dessus de tous les mondes qui nous révèlent sa présence, même le monde de l'émanation. Par là on croit échapper aussi au reproche de méconnaître l'immutabilité divine : car les dix Séphiroth peuvent être comparées à autant de vases de différentes formes ou à des verres nuancés de diverses couleurs. Quel que soit le vase dans lequel nous voulons la mesurer, l'essence absolue des choses demeure toujours la même; et la lumière divine, comme la lumière du soleil, ne change pas de nature avec le milieu qu'elle traverse. Ajoutons à cela que ces vases et ces milieux n'ont par eux-mêmes aucune réalité positive, aucune existence qui leur soit propre; ils représentent seulement les limites dans lesquelles la suprême essence des choses s'est renfermée elle-même, les différents degrés

1. Cette opinion est représentée par l'auteur du מגן דוד (le Bouclier de David).

d'obscurité dont la divine lumière a voulu voiler sa clarté infinie, afin de se laisser contempler. De là vient qu'on a voulu reconnaître dans chaque Séphirah deux éléments, ou plutôt deux aspects différents : l'un, purement extérieur, négatif, qui représente le corps, le vase proprement dit (כלי); l'autre, intérieur, positif, qui figure l'esprit et la lumière. C'est ainsi qu'on a pu parler de vases brisés qui ont laissé échapper la lumière divine. Ce point de vue, également adopté par Isaac Loria[1] et par Moïse Corduero[2], exposé par ce dernier avec beaucoup de logique et de précision, est celui, encore une fois, que nous croyons historiquement le plus exact et sur lequel nous nous appuierons désormais avec une entière confiance comme sur la base de toute la partie métaphysique de la kabbale. Après avoir ainsi établi ce principe général sur l'autorité des textes et celle des commentaires les plus estimés, il faut maintenant que nous fassions connaître le rôle particulier de chacune des Séphiroth et les diverses manières dont on les a groupées par trinités et par personnes.

La première et la plus élevée de toutes les manifestations divines, en un mot la première Séphirah, c'est la *couronne*, כתר, ainsi nommée en raison même de la place qu'on lui donne au-dessus de toutes les autres. « Elle est, dit le texte, « le principe de tous les principes, la sagesse mystérieuse, « la couronne de tout ce qu'il y a de plus élevé, le dia- « dème des diadèmes[3]. » Elle n'est pas cette totalité confuse,

1. Voy. Isaac Loria, *Sépher Drouschim* (ספר דרושים), *ad init.* — Cet ouvrage a été traduit par Knorr de Rosenroth et fait partie de la *Kabbala denudata*.

2. Voy. *Pardes Rimonim* (le Jardin des Grenades), fol. 21, 22, 23 et 24. Outre le mérite de la clarté que nous reconnaissons à Corduero, il a encore celui de rapporter fidèlement et de discuter d'une manière approfondie les opinions de ses devanciers et de ses adversaires.

3. כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין. *Zohar*, 3ᵉ part., fol. 288, verso.

sans forme et sans nom, ce mystérieux inconnu qui a précédé toutes choses, même les attributs, אין סוף. Elle représente l'infini, distingué du fini ; son nom dans l'Écriture signifie *je suis*, אהיה, parce qu'elle est l'être en lui-même ; l'être considéré d'un point de vue où l'analyse ne pénètre pas, où nulle qualification n'est admise, mais où elles sont toutes réunies en un point indivisible. C'est par ce motif qu'on l'appelle aussi le point primitif ou par excellence, נקודה ראשונה ,נקודה פשוטה. « Quand l'inconnu des inconnus voulut « se manifester, il commença par produire un point ; tant « que ce point lumineux n'était pas sorti de son sein, l'in« fini était encore complètement ignoré et ne répandait « aucune lumière[1]. » C'est ce que les kabbalistes modernes ont expliqué par une concentration absolue de Dieu en sa propre substance, צמצום. C'est cette concentration qui a donné naissance à l'espace, à l'*air primitif* (אויר קדמון), qui n'est pas un vide réel, mais un certain degré de lumière inférieur à la création. Mais par cela même que Dieu, retiré sur lui-même, se distingue de tout ce qui est fini, limité et déterminé ; par cela même qu'on ne peut pas encore dire ce qu'il est, on le désigne par un mot qui signifie *nulle chose*, ou le non être, אין. « On le nomme « ainsi, dit l'*Idra souta*, parce que nous ne connaissons « pas, et qu'il est impossible de connaître ce qu'il y a dans « ce principe ; parce qu'il ne descend jamais jusqu'à notre « ignorance et qu'il est au-dessus de la sagesse elle-même[2]. » Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire remarquer que l'on retrouve la même idée et jusqu'aux mêmes expressions

1. בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא עבד ברישא נקודה חדא. *Zohar*, 1re part., fol. 2, recto.
לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא. *Zohar*, 1re part., fol. 15, recto.

2. לא ידע ולא אתידע מה דהוי ברישא דא דלא אתדבק בחכמתא ולא בסוכלתנו ובגין כך אקרו אין. 3e part., fol. 288, verso.

dans l'un des plus vastes et des plus célèbres systèmes de métaphysique dont notre époque puisse se glorifier aux yeux de la postérité. « Tout commence, dit Hegel, par « l'*être pur*, qui n'est qu'une pensée entièrement indéter- « minée, simple et immédiate, car le vrai commencement « ne peut pas être autre chose.... Mais cet être pur n'est « que la plus pure abstraction; c'est un terme absolument « négatif, qui peut aussi, si on le conçoit d'une manière « immédiate, être appelé le non-être[1]. » Enfin, pour revenir à nos kabbalistes, la seule idée de l'être ou de l'absolu, considérée du point de vue sous lequel nous venons de l'envisager, constitue une forme complète, ou, pour employer le terme consacré, une tête, un visage; ils l'appellent la *tête blanche* (רישא חוורא), parce que toutes les couleurs, c'est-à-dire toutes les notions, tous les modes déterminés sont confondus en elle, ou l'*Ancien* (עתיקא), parce qu'elle est la première des Séphiroth. Seulement, dans ce dernier cas, il faut se garder de la confondre avec l'*Ancien des anciens* (עתיקא דעתיקין), c'est-à-dire avec l'En Soph lui-même, devant lequel son éclatante lumière n'est que ténèbres. Mais on la désigne plus généralement sous la dénomination singulière de *grand visage*, אריך אפיים; sans doute parce qu'elle renferme toutes les autres qualifications, tous les attributs intellectuels et moraux dont on forme, par la même raison, le *petit visage*, זעיר אנפין[2]. « Le premier, dit le texte, c'est « l'Ancien, vu face à face, il est la tête suprême, la source

1. « Das *reine Seyn* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann. Dieses reine Seyn ist nun die *reine Abstraction*, damit das *Absolut-negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist. » *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§ 86 et 87.

2. אצילות הכתר נקרא אריך אנפין והיא העילם הראשון העולם שני הוא זעיר אנפין והוא כולל כל ח ספירות שהם מחכמה עד היסוד. Chap. III, fol. 8, פרדס רמונים de Moïse Corduero.

« de toute lumière, le principe de toute sagesse, et ne peut « être défini autrement que par l'unité[1]. »

Du sein de cette unité absolue, mais distinguée de la variété et de toute unité relative, sortent parallèlement deux principes opposés en apparence, mais en réalité inséparables : l'un, mâle ou actif, s'appelle la *sagesse*, חכמה ; l'autre, passif ou femelle, est désigné par un mot qu'on a coutume de traduire par celui d'*intelligence*, בינה. « Tout ce qui « existe, dit le texte, tout ce qui a été formé par l'Ancien « (dont le nom soit sanctifié !) ne peut subsister que par un « mâle et par une femelle[2]. » Nous n'insisterons pas sur cette forme générale, que nous retrouverons fréquemment sur notre route ; mais nous croyons qu'elle s'applique ici au sujet et à l'objet de l'intelligence, qu'il n'était guère possible d'exprimer plus clairement dans une langue éminemment poétique. La sagesse est aussi nommée le père ; car elle a, dit-on, engendré toutes choses. Au moyen des trente-deux voies merveilleuses par lesquelles elle se répand dans l'univers, elle impose à tout ce qui est une forme et une mesure[3]. L'intelligence, « c'est la mère, ainsi qu'il est « écrit : Tu appelleras l'intelligence du nom de mère[4] » (Proverbes, II, 3). Cependant, sans détruire l'antithèse que l'on vient d'établir comme la condition générale de l'existence, on fait quelquefois sortir le principe femelle ou passif du principe mâle[5]. De leur mystérieuse et éternelle

1. כד אסתכלו אנפוי באנפוי דעתיקא קדישא כלא ארך אפים אקרי. *Zohar*, 3e part., fol. 292, verso, et 289, verso.

2. בשעתא דעתיקא קדישא בעא לאתקנא כלא אתקין כגון דכר ונוקבא. *Ib. supr.*, fol. 290, recto.

3. חכמה אב לאבהן האי אב נפיק מעתיק קדישא דכתיב והחכמה מאין תמצא מניה אתפשטין תלתין ותרין שבילין. *Ib. supr.*

4. חכמה אב בינה אם דכתיב כי אם לבינה תקרא. *Ib. supr.*

5. דהאי חכמה אתפשט ואפיק מיניה בינה ואשתכח דדכר ונוקבא הוא. *Ib. supr.*

union sort un fils qui, selon l'expression originale, prenant à la fois les traits de son père et ceux de sa mère, leur rend témoignage à tous deux. Ce fils de la sagesse et de l'intelligence, appelé aussi, à cause de son double héritage, le fils aîné de Dieu, c'est la connaissance ou la science, דעת. Ces trois personnes renferment et réunissent tout ce qui a été, est et sera; mais elles sont réunies à leur tour dans la tête blanche, dans l'Ancien des anciens, car tout est lui, et lui est tout[1]. Tantôt on le représente avec trois têtes qui n'en forment qu'une seule, et tantôt on le compare au cerveau qui, sans perdre son unité, se partage en trois parties, et, au moyen de trente-deux paires de nerfs, se répand dans tout le corps, comme, à l'aide des trente-deux voies de la sagesse, la Divinité se répand dans l'univers. « L'Ancien « (dont le nom soit sanctifié!) existe avec trois têtes qui n'en « forment qu'une seule; et cette tête est ce qu'il y a de plus « élevé parmi les choses élevées. Et parce que l'Ancien « (dont le nom soit béni!) est représenté par le nombre « trois (בגין דעתיקא קדישא אתרשים בתלת), toutes les autres « lumières qui nous éclairent de leurs rayons (les autres « Séphiroth) sont également comprises dans le nombre « trois[2]. » Dans le passage suivant, les termes de cette trinité sont un peu différents; on y voit figurer l'En Soph lui-même, mais en revanche on n'y trouve pas l'intelligence, sans doute parce qu'elle n'est qu'un reflet, une certaine expansion ou division du *Logos*, de ce qu'on appelle ici la sagesse. « Il y a trois têtes sculptées l'une dans l'autre et « l'une au-dessus de l'autre. Dans ce nombre, comptons « d'abord la sagesse mystérieuse, la sagesse cachée et qui

1. והאי אב ואם ובן אקרין חכמה בינה ודעת בגין דהא בן נטיל סימנין דאבוי ואמיה דהוי סהדותא דתרווייהו והא אקרי בוכרא בגין דנטיל תרין חולקין ואינון סתימין במלא קדישא עתיקא דכל עתיקין ביה סתימין כלא הוא כלא הוי כלא יהא. 3e part., fol. 291, verso et recto.
2. *Idra souta*, dans la troisième partie du *Zohar*, fol. 288, verso.

« n'est jamais sans voile. Cette sagesse mystérieuse, c'est « le principe suprême de toute autre sagesse. Au-dessus de « cette première tête est l'Ancien (dont le nom soit sanc- « tifié!), ce qu'il y a de plus mystérieux parmi les mystères. « Enfin vient la tête qui domine toutes les autres; une tête « qui n'en est pas une. Ce qu'elle renferme, nul ne le sait « ni ne peut le savoir; car elle échappe également à notre « science et à notre ignorance. C'est pour cela que l'Ancien « (dont le nom soit sanctifié!) est appelé le non-être[1]. » Ainsi, l'unité dans l'être et la trinité dans les manifestations intellectuelles ou dans la pensée, voilà exactement à quoi se résume tout ce que nous venons de dire.

Quelquefois les termes, ou, si l'on veut, les personnes de cette trinité sont représentées comme trois phases successives et absolument nécessaires dans l'existence aussi bien que dans la pensée; comme une déduction, ou, pour nous servir d'une expression consacrée en Allemagne, comme un *procès logique* qui constitue en même temps la génération du monde. Quelque étonnement que ce fait puisse exciter, on n'en doutera pas, quand on aura lu les lignes suivantes : « Venez et voyez, la pensée est le principe de tout ce qui « est; mais, en tant que pensée, elle est d'abord ignorée et « renfermée en elle-même. Quand la pensée commence à « se répandre, elle arrive à l'endroit où demeure l'esprit : « parvenue à ce point, elle prend le nom d'intelligence et « n'est plus, comme auparavant, renfermée en elle-même. « L'esprit à son tour se développe au sein même des « mystères dont il est encore entouré, et il en sort une voix « qui est la réunion de tous les chœurs célestes; une voix « qui se répand en paroles distinctes et en mots articulés; « car elle vient de l'esprit. Mais en réfléchissant à tous ces « degrés, on voit que la pensée, l'intelligence, cette voix « et cette parole, sont une seule chose, que la pensée est le

1. *Ib. supr.*

« principe de tout ce qui est, que nulle interruption ne « peut exister en elle. La pensée elle-même se lie au non-« être et ne s'en sépare jamais. Tel est le sens de ces mots : « Jéhovah est un et son nom est un[1]. » Voici un autre passage où l'on reconnaît facilement la même idée sous une forme plus originale et, selon nous, plus antique : « Le nom « qui signifie *je suis*, אהיה, nous indique la réunion de tout « ce qui est, le degré où toutes les voies de la sagesse sont « encore cachées et réunies ensemble sans pouvoir se dis-« tinguer les unes des autres. Mais quand il s'établit une « ligne de démarcation; quand on veut désigner la mère « portant dans son sein toutes choses et sur le point de les « mettre au jour pour révéler le nom suprême, alors Dieu « dit en parlant de lui : *moi qui suis*, אשר אהיה[2]. Enfin, « lorsque tout est bien formé et sorti du sein maternel, « lorsque toute chose est à sa place et qu'on veut désigner « à la fois le particulier et l'existence, Dieu s'appelle *Jého-« vah*, ou *je suis celui qui est*, אהיה אשר אהיה. Tels sont les « mystères du saint nom révélé à Moïse, et dont aucun autre « homme ne partageait avec lui la connaissance[3]. » Le système des kabbalistes ne repose donc pas simplement sur le principe de l'émanation ou sur l'unité de substance; ils ont été plus loin, comme on voit : ils ont enseigné une doctrine assez semblable à celle que les métaphysiciens de l'Allemagne regardent aujourd'hui comme la plus grande gloire de notre temps, ils ont cru à l'identité absolue de la pensée

1. 1re part., fol. 246, verso, sect. ויחי. Ce passage étant trop long à rapporter tout entier, nous en citerons du moins les derniers mots : והיא היא מחשבה ראשיתא דכלא ולא הוי פרודא אלא כלא חד וקשורא חד דאיהו מחשבה ממש אתקשר באין ולא אתפרש לעלמין ודא הוא יי אחד ושמו אחד.

2. Le mot *ascher* est un signe déterminatif.

3. אהיה דא כללא דכלא לבתר אפיק ההוא נהרא דאיהו אימא עלאה ואתעברת אמר אשר אהיה בתר דנפיק כלא ואתתקן כל חד וחד באתריה אמר יהוה. 3e part., fol. 65, verso, sect. אחרי מות.

et de l'existence; et par conséquent le monde, comme nous le verrons plus tard, ne pouvait être à leurs yeux que l'expression des idées ou des formes absolues de l'intelligence : en un mot, ils nous laissent entrevoir ce que peut la réunion de Platon et de Spinosa. Afin qu'il ne reste aucun doute sur ce fait important, et pour montrer en même temps que les plus instruits parmi les kabbalistes modernes sont restés fidèles aux traditions de leurs prédécesseurs, nous allons ajouter aux textes que nous avons traduits du *Zohar* un passage très remarquable des commentaires de Corduero. « Les trois premières Séphiroth, à savoir : la « couronne, la sagesse et l'intelligence, doivent être considérées comme une seule et même chose. La première « représente la connaissance ou la science, la seconde ce « qui connaît, et la troisième ce qui est connu. Pour s'expliquer cette identité, il faut savoir que la science du « créateur n'est pas comme celle des créatures; car, chez « celles-ci, la science est distincte du sujet de la science et « porte sur des objets qui, à leur tour, se distinguent du « sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la « pensée, ce qui pense, et ce qui est pensé. Au contraire, le « créateur est lui-même tout à la fois la connaissance et ce « qui connaît et ce qui est connu. En effet, sa manière de « connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des « choses qui sont hors de lui; c'est en se connaissant et en « se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui « est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve « dans sa propre substance. Il est le type (דפוס, *typus*) de « tout être, et toutes choses existent en lui sous leur forme « la plus pure et la plus accomplie; de telle sorte que la « perfection des créatures est dans cette existence même, « par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur « être[1], et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles déchoient

1. שלימותם במציאת הנבחר ההוא המתיחם במציאם.

« de cet état si parfait et si sublime. C'est ainsi que toutes « les existences de ce monde ont leur forme dans les « Séphiroth, et les Séphiroth dans la source dont elles « émanent[1]. »

Les sept attributs dont il nous reste encore à parler, et que les kabbalistes modernes ont appelés les *Séphiroth de la construction* (ספירות הבנין), sans doute parce qu'ils servent plus immédiatement à l'édification du monde, se développent, comme les précédents, sous forme de trinités dans chacune desquelles deux extrêmes sont unis par un terme moyen. Du sein de la pensée divine, arrivée pour elle-même à sa plus complète manifestation, sortent d'abord deux principes opposés, l'un actif ou mâle, l'autre femelle ou passif : on trouve dans la grâce ou dans la miséricorde, חסד, le caractère du premier; le second est représenté par la justice, דין. Mais il est facile de voir par le rôle qu'elles jouent dans l'ensemble du système que cette grâce et cette justice ne doivent pas être prises à la lettre; il s'agit bien plutôt de ce que nous appellerions l'extension et la concentration de la volonté. En effet, c'est de la première que sortent les âmes viriles, et de la seconde les âmes féminines. Ces deux attributs sont aussi nommés les deux bras de la Divinité : l'un donne la vie et l'autre la mort. Le monde ne saurait subsister s'ils restaient séparés; il est même impossible qu'ils s'exercent séparément, car, selon l'expression originale, il n'y a pas de justice sans grâce; aussi vont-elles se réunir dans un centre commun qui est la beauté, תפארת, et dont le symbole matériel est la poitrine ou le cœur[2]. C'est un fait assez remarquable que le beau soit con-

1. *Pardes Rimonim*, fol. 55, recto.

2. אתקשרו דינא ורחמי ובגיני כך לא כלקא דא בלא דא ולית דינא דלא הוי ביה רחמי. 3e part., fol. 143, verso.
בכללא הדא אתעבידן בהאי תפארת הא תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא. 3e part., fol. 296, recto.

sidéré comme l'expression et le résultat de toutes les qualités morales, ou comme la somme du bien. Les trois attributs suivants sont purement dynamiques, c'est-à-dire qu'ils nous représentent la Divinité comme la cause, comme la force universelle, comme le principe générateur de tous les êtres. Les deux premiers, qui représentent dans cette nouvelle sphère le principe mâle et le principe femelle, sont appelés, conformément à un texte de l'Écriture, le *triomphe*, נצח, et la gloire, הוד. Il serait assez difficile de trouver le sens de ces deux mots s'ils n'étaient suivis de cette définition : « Par le triomphe et la gloire on comprend l'extension, la multiplication et la force; car toutes les forces « qui naissent dans l'univers sortent de leur sein, et c'est « pour cela que ces deux Séphiroth sont appelées les armées « de l'Éternel[1]. » Elles se réunissent dans un principe commun, ordinairement représenté par les organes de la génération, et qui ne peut signifier autre chose que l'élément générateur ou la source, la racine de tout ce qui est. On le nomme, pour cette raison, le fondement ou la base, יסוד. « Toute chose, dit le texte, rentrera dans sa base « comme elle en est sortie. Toute la moelle, toute la sève, « toute la puissance est rassemblée en ce lieu. Toutes les « forces qui existent sortent de là par l'organe de la génération. » Ces trois attributs ne forment aussi qu'un seul visage, qu'une seule face de la nature divine, celle qui est représentée dans la *Bible* par le *dieu des armées*[2]. Quant à la dernière des Séphiroth, ou la *royauté*, מלכות, tous les kabbalistes s'accordent à dire qu'elle n'exprime aucun attribut nouveau, mais seulement l'harmonie qui existe entre tous les autres et leur domination absolue sur le monde.

Ainsi, les dix Séphiroth, qui forment dans leur ensemble

1. וכל משחא ורבות וחילא בהו אתכניש דכל חיילין דנפקי מניהון נפקין ובגין כך אקרון צבאות ואינין נצח והוד. *Zohar*, 3e part., fol. 296, recto.

2. אמה דדכורא סיומא דכל גופא אקרי יסוד וי צבאות אקרי יסוד. *Ib. supr.*

l'homme céleste, l'homme idéal, et ce que les kabbalistes modernes ont appelé *le monde de l'émanation*, עולם אצילות, se partagent en trois classes, dont chacune nous présente la Divinité sous un aspect différent, mais toujours sous la forme d'une trinité indivisible. Les trois premières sont purement intellectuelles ou métaphysiques; elles expriment l'identité absolue de l'existence et de la pensée, et forment ce que les kabbalistes modernes ont appelé le *monde intelligible* (עולם מושכל) : celles qui les suivent ont un caractère moral; d'une part, elles nous font concevoir Dieu comme l'identité de la bonté et de la sagesse; de l'autre, elles nous montrent dans la bonté ou plutôt dans le bien suprême l'origine de la beauté et de la magnificence. Aussi les a-t-on nommées *les vertus* (מדות) ou le *monde sensible* (עולם מורגש) dans l'acception la plus élevée du mot. Enfin, nous apprenons par les derniers de ces attributs que la providence universelle, que l'artiste suprême est aussi la force absolue, la cause toute-puissante, et que cette cause est en même temps l'élément générateur de tout ce qui est. Ce sont ces dernières Séphiroth qui constituent le *monde naturel* ou la nature dans son essence et dans son principe, *natura naturans* (עולם המוטבע)[1]. Voici maintenant en quels termes on cherche à ramener ces aspects divers à l'unité et par conséquent à une trinité suprême :
« Pour posséder la science de l'unité sainte, il faut regarder « la flamme qui s'élève d'un brasier ou d'une lampe allumée : « on y voit d'abord deux lumières, l'une éclatante de blan- « cheur, l'autre noire ou bleue; la lumière blanche est au- « dessus et s'élève en ligne droite; la lumière noire est au- « dessous et semble être le siège de la première : elles sont « cependant si étroitement unies l'une à l'autre, qu'elles ne « forment qu'une seule flamme. Mais le siège formé par la « lumière bleue ou noire s'attache à son tour à la mèche qui

1. Voy. *Pardes Rimonim*, fol. 66, verso, 1re col.

« est encore au-dessous d'elle. Il faut savoir que la lumière « blanche ne change pas; elle conserve toujours la couleur « qui lui est propre; mais on distingue plusieurs nuances « dans celle qui est au-dessous : cette dernière prend en « outre deux directions opposées; elle s'attache en haut à la « lumière blanche et en bas à la matière enflammée; mais « cette matière est sans cesse absorbée dans son sein, et « elle-même remonte constamment vers la lumière supé- « rieure. C'est ainsi que tout rentre dans l'unité, וכלא אתקשר « ביחודא חד[1]. » Pour qu'il ne reste aucun doute sur le sens de cette allégorie, nous ajouterons que, dans une autre partie du *Zohar*, elle est reproduite presque littéralement pour expliquer la nature de l'âme humaine qui, elle aussi, forme une trinité, image affaiblie de la trinité suprême.

Cette dernière espèce de trinité, qui comprend explicitement toutes les autres, et nous offre en résumé toute la théorie des Séphiroth, est aussi celle qui joue le plus grand rôle dans le *Zohar*. Elle est exprimée, comme les précédentes, par trois termes seulement, dont chacun a déjà été présenté comme le centre, comme la plus haute manifestation de l'une des trinités subordonnées : parmi les attributs métaphysiques, c'est la couronne; parmi les attributs moraux, la beauté; c'est la royauté parmi les attributs inférieurs. Mais qu'est-ce que la couronne dans le langage allégorique de la kabbale? c'est la substance, l'Être un et absolu. Qu'est-ce que la beauté? c'est, comme le dit expressément l'*Idra souta*, la plus haute expression de la vie et de la perfection morales. Émanation de l'intelligence et de la grâce, elle est souvent comparée à l'orient, au soleil dont la lumière est également réfléchie par tous les objets de ce monde, et sans laquelle tout rentrerait dans la nuit : en un mot, c'est l'idéal. Enfin, qu'est-ce que la royauté? L'action permanente et immanente

1. *Zohar*, 1re part., fol. 51, recto, sect. בראשית.

de toutes les Séphiroth réunies, la présence réelle de Dieu au milieu de la création : et cette idée est parfaitement exprimée par le mot *Schéchinah* (שכינה), l'un des surnoms de la royauté. Ainsi donc, l'Être absolu, l'être idéal et la force immanente des choses ; ou si l'on veut, la substance, la pensée et la vie, c'est-à-dire la réunion de la pensée dans les objets, tels sont les vrais termes de cette trinité nouvelle. Ils constituent ce qu'on appelle la *colonne du milieu* (עמודא דאמצעיתא) ; parce que, dans toutes les figures par lesquelles on a coutume de représenter aux yeux les dix Séphiroth, ils sont placés au centre, l'un au-dessus de l'autre, en forme de ligne droite ou de colonne. Ces trois termes, comme on peut s'y attendre d'après ce que nous savons déjà, deviennent autant de *visages* ou de personnifications symboliques. La couronne ne change pas de nom ; elle est toujours le grand visage, l'Ancien des jours, l'Ancien dont le nom soit sanctifié (עתיקא קדישא). La beauté, c'est le roi saint, ou simplement le roi (מלכא קדישא׳ מלכא), et la Schéchinah, la présence divine dans les choses, c'est la Matrone ou la Reine (מטרוניתא). Si l'une est comparée au soleil, l'autre est comparée à la lune, parce que toute la lumière dont elle brille, elle l'emprunte de plus haut, du degré qui est immédiatement au-dessus d'elle ; en d'autres termes, l'existence réelle n'est qu'un reflet ou une image de la beauté idéale. La matrone est aussi appelée du nom d'Ève ; car, dit le texte, c'est elle qui est la mère de toutes choses, et tout ce qui existe ici-bas s'allaite de son sein et est béni par elle[1]. Le roi et la reine, qu'on nomme aussi communément les *deux visages* (דו פרצופין)[2], forment ensemble un couple dont la tâche est de verser constamment sur le monde des grâces nouvelles, et de continuer par leur union, ou plu-

1. *Idra souta, ad fin.* כל זינין דלתתא מנה ינקין ובה מתברכין והיא אתקרי אם לכלהו·

2. *Zohar*, 3e part., fol. 10, verso, sect. ויקרא.

tôt de perpétuer l'œuvre de la création. Mais l'amour réciproque qui les porte à cette œuvre éclate de deux manières, et produit par conséquent des fruits de deux espèces : tantôt il vient d'en haut, va de l'époux à l'épouse et de là à l'univers tout entier; c'est-à-dire que l'existence et la vie, sortant des profondeurs du monde intelligible, tendent à se multiplier de plus en plus dans les objets de la nature : tantôt, au contraire, il vient d'en bas, il va de l'épouse à l'époux, du monde réel au monde idéal, de la terre au ciel, et ramène dans le sein de Dieu les êtres capables de demander ce retour. Le *Zohar* nous offre lui-même un exemple de ces deux modes de génération dans le cercle que parcourent les âmes saintes. L'âme, considérée dans son essence la plus pure, a sa racine dans l'intelligence; je parle de l'intelligence suprême où les formes des êtres commencent déjà à se distinguer les unes des autres, et qui n'est en réalité que l'âme universelle. De là, si elle doit être une âme masculine, elle passe par le principe de la grâce ou de l'expansion; si c'est une âme féminine, elle s'imprègne du principe de la justice ou de la concentration : enfin, elle est enfantée à ce monde où nous vivons par l'union du roi et de la reine, qui sont, dit le texte, à la génération de l'âme ce que l'homme et la femme sont à la génération du corps[1]. Voilà par quel chemin l'âme descend ici-bas. Voici maintenant comment elle est rendue au sein de Dieu : quand elle a rempli sa mission et que, parée de toutes les vertus, elle est mûre pour le ciel, alors elle s'élève de son propre mouvement, par l'amour qu'elle excite comme par celui qu'elle éprouve, et avec elle s'élève aussi le dernier degré de l'émanation, ou l'existence réelle, ainsi mise en harmonie avec la forme idéale. Le roi et la reine s'unissent de nouveau, mais pour une autre cause et dans un autre but

1. נשמתא קדישא מזווגא דמלכא ומטרוניתא נפקת כמה גיפא דלתתא מדכר ונוקבא. *Zohar*, 3e part., fol. 7.

que la première fois[1]. « De cette manière, dit le *Zohar*, la « vie est puisée en même temps d'en haut et d'en bas, la « source se renouvelle, et la mer, toujours remplie, distribue « ses eaux en tout lieu[2]. » Cette union peut avoir lieu aussi d'une manière accidentelle, pendant que l'âme est encore enchaînée au corps. Mais ici nous touchons à l'extase, au ravissement mystique et au dogme de la réversibilité dont nous avons résolu de parler ailleurs.

Cependant nous croirions avoir exposé d'une manière incomplète la théorie des Séphiroth si nous ne faisions pas connaître les figures sous lesquelles on a essayé de les représenter aux yeux. Il y en a trois principales, dont deux au moins sont consacrées par le *Zohar*. L'une nous montre les Séphiroth sous la forme de dix cercles concentriques, ou plutôt de neuf cercles tracés autour d'un point qui est leur centre commun. L'autre nous les présente sous l'image du corps humain. La couronne, c'est la tête; la sagesse, le cerveau; l'intelligence, le cœur; le tronc et la poitrine, en un mot, la ligne du milieu est le symbole de la beauté, les bras celui de la grâce et de la justice, les parties inférieures du corps expriment les attributs qui restent. C'est sur ces rapports tout à fait arbitraires, poussés à leur dernière exagération dans les *Tikounim* (les suppléments du *Zohar*), que se fonde en grande partie la kabbale pratique et la prétention de guérir par les différents noms de Dieu les maladies qui peuvent atteindre les diverses parties de notre corps. Ce n'est pas la première fois, au reste, qu'à la décadence d'une doctrine les idées ont été peu à peu étouffées par les symboles, même les plus grossiers, et la forme mise à la place de la pensée. Enfin, la dernière manière de représenter les dix

1. Pour ne pas multiplier les citations, je renverrai à Corduero, qui les a toutes réunies dans son *Pardes Rimonim*, fol. 60-64.

2. *Zohar*, 1re part., fol. 60-70. — כדין אתוסף חיים מעילא ומתתא ויבירא אתמליא וימא אשתלים וכדין יהב לכלא.

Séphiroth, c'est celle qui les partage en trois groupes : à droite, sur une même ligne verticale, on voit figurer les attributs qu'on peut appeler expansifs, à savoir : le Logos ou la sagesse, la grâce et la force : à gauche se trouvent placés de la même manière, sur une ligne parallèle, ceux qui marquent la résistance ou la concentration ; l'intelligence, c'est-à-dire la conscience du Logos, la justice et la résistance proprement dite. Enfin, au milieu sont les attributs substantiels que nous avons compris dans la trinité suprême. Au sommet, au-dessus du niveau commun, on lit le nom de la couronne, et à la base celui de la royauté[1]. Le *Zohar* fait fréquemment allusion à cette figure qu'il compare à un arbre dont l'En Soph serait la vie et la sève, et qu'on a appelé depuis l'arbre kabbalistique. On y voit rappelée à chaque pas la colonne de la grâce (עמודא דחסד ·סטרא ימינא·), la colonne de la justice (עמודא דדינא ·סטרא דשמאלא) et la colonne du milieu (עמודא דאמציעתא) ; ce qui n'empêche pas la même figure de nous représenter sur un autre plan, par les lignes horizontales, les trois trinités secondaires dont nous avons parlé précédemment. Outre toutes ces figures, les kabbalistes modernes ont encore imaginé des canaux (צנורות) indiquant sous une forme matérielle tous les rapports, toutes les combinaisons qui peuvent exister entre les Séphiroth. Moïse Corduero parle d'un auteur qui en a compté jusqu'à six cent mille[2]. Ces subtilités peuvent intéresser jusqu'à un certain point la science du calcul ; mais c'est en vain qu'on y chercherait une idée métaphysique.

A la doctrine des Séphiroth, telle que nous venons enfin de l'exposer, se mêle dans le *Zohar* une idée étrange, exprimée sous une forme plus étrange encore ; c'est celle d'une chute et d'une réhabilitation dans la sphère même des attri-

1. Pour toutes ces figures voir le *Pardes Rimonim*, fol. 34-39 (שערסדר עמידתן).

2 *supr.*, fol. 42-43.

buts divins, d'une création qui a échoué, parce que Dieu n'était pas descendu avec elle pour y demeurer ; parce qu'il n'avait pas encore revêtu cette forme intermédiaire entre lui et la créature dont l'homme ici-bas est la plus parfaite expression. Ces conceptions diverses, en apparence, ont été réunies dans une pensée unique que l'on rencontre en même temps, tantôt plus, tantôt moins développée, dans le *Livre du mystère*, dans les deux *Idra* et dans quelques autres fragments d'une moindre importance. Voici maintenant de quelle bizarre façon elle est présentée. La Genèse [1] fait mention de sept rois d'Édom qui ont précédé les rois d'Israël, et en les nommant elle les fait mourir l'un après l'autre, pour nous apprendre dans quel ordre ils se sont succédé. C'est de ce texte, si étranger par lui-même à un tel ordre d'idées, que les auteurs du *Zohar* se sont emparés pour y rattacher leur croyance à une sorte de révolution dans le monde invisible de l'émanation divine. Par les rois d'Israël, ils entendent ces deux formes de l'existence absolue qui ont été personnifiées dans le roi et la reine, et qui représentent, en la divisant pour notre faible intelligence, l'essence même de l'Être. Les rois d'Édom, ou, comme on les appelle encore, les anciens rois, ce sont les mondes qui n'ont pu subsister, qui n'ont pu se réaliser avant que ces formes fussent établies, pour servir d'intermédiaire entre la création et l'essence divine considérée dans toute sa pureté. Au reste, la meilleure manière, selon nous, d'exposer sans altération cette obscure partie du système kabbalistique, c'est de citer, en les expliquant l'un par l'autre, quelques-uns des fragments qui s'y rapportent. « Avant que l'Ancien des anciens, celui qui est « le plus caché parmi les choses cachées, eût préparé les « formes des rois et les premiers diadèmes, il n'y avait ni « limite ni fin. Il se mit donc à sculpter ces formes et à les

1. Chap. 37, v. 31-40.

« tracer dans sa propre substance. Il étendit devant lui-« même un voile, et c'est dans ce voile qu'il sculpta ces « rois, qu'il traça leurs limites et leurs formes ; mais ils ne « purent subsister. C'est pour cela qu'il est écrit : Voici les « rois qui régnèrent dans le pays d'Édom avant qu'un roi « régnât sur les enfants d'Israël. Il s'agit ici des rois primi-« tifs et d'Israël primitif[1]. Tous les rois ainsi formés avaient « leurs noms ; mais ils ne purent subsister jusqu'à ce qu'il « (l'Ancien) descendît vers eux et se voilât pour eux[2]. » Qu'il soit question dans ces lignes d'une création antérieure à la nôtre, de mondes qui ont précédé celui où nous sommes, c'est ce qui ne peut laisser aucun doute ; c'est ce que le *Zohar* lui-même nous dit un peu plus loin dans les termes les plus positifs[3], et telle est aussi la croyance unanime de tous les kabbalistes modernes. Mais pourquoi les anciens mondes ont-ils disparu ? Parce que Dieu n'habitait pas au milieu d'eux d'une manière régulière et constante, ou, comme dit le texte, parce qu'il n'était pas descendu vers eux, parce qu'il ne s'était pas montré encore sous une forme qui lui permît de rester présent au milieu de la création, et de la perpétuer par cette union même. Les existences qu'il produisait alors, par une émanation spontanée de sa propre substance, sont comparées à des étincelles s'échappant en désordre d'un foyer commun et mourant à mesure qu'elles s'en éloignent. « Il a existé d'anciens mondes qui ont été dé-« truits, des mondes sans forme qu'on a appelés les étin-« celles (זיקין יעולם ניצוצין) ; car c'est ainsi que le forgeron, en « battant le fer, fait jaillir les étincelles de tout côté. Ces « étincelles sont les anciens mondes, et ces anciens mondes « ont été détruits et n'ont pu subsister, parce que l'Ancien

1. Le mot « primitif » (קדמין), dans le *Zohar*, est toujours synonyme d'idéal, de céleste ou d'intelligible.

2. *Idra raba*, édit. d'Amsterdam, 3e part., fol. 148, recto.

3. 3e part., fol. 61. עד לא ברא הקבה האי עלמא הוה בארי עלמין והריב להן

« (dont le nom soit sanctifié!) n'avait pas encore revêtu sa « forme, et l'ouvrier n'était pas encore à son œuvre [1]. »

Et quelle est donc cette forme sans laquelle toute durée et toute organisation sont impossibles dans les existences finies, qui représente, à proprement parler, l'ouvrier dans les œuvres divines, sous laquelle enfin Dieu se communique et se reproduit en quelque sorte hors de lui? C'est la forme humaine entendue dans sa plus haute généralité, embrassant avec les attributs moraux et intellectuels de notre nature les conditions de son développement et de sa perpétuité, en un mot, la distinction des sexes que les auteurs du *Zohar* admettent pour l'âme aussi bien que pour le corps. La distinction des sexes ainsi comprise, ou plutôt la division et la reproduction de la forme humaine sont pour eux le symbole de la vie universelle, d'un développement régulier et infini de l'Être, d'une création régulière et continue, non seulement par la durée, mais aussi par la réalisation successive de toutes les formes possibles de l'existence. Nous avons déjà rencontré précédemment le fond de cette idée; mais ici il y a quelque chose de plus : c'est que l'expansion graduelle de la vie, de l'être et de la pensée divine n'a pas commencé immédiatement au-dessous de la substance; elle a été précédée de cette émanation tumultueuse, désordonnée et, si je puis dire ainsi, inorganique dont nous avons parlé tout à l'heure. « Pourquoi tous ces anciens mondes furent-ils dé- « truits? Parce que l'homme n'était pas formé encore. Or, « la forme de l'homme renferme toutes choses; toutes choses « peuvent se maintenir par elle. Comme cette forme n'exis- « tait pas encore, les mondes qui l'avaient précédée ne pu- « rent subsister ni se maintenir, et ils tombèrent en ruines,

1. *Idra souta*, 3e part. du *Zohar*, fol. 292, verso, édit. d'Amsterdam. עלמין קדמאי בלא תקונא אתעבידו וההוא דלא הוה בתיקונא אקרי זיקין בצוצין וגומ.

« jusqu'à ce que la forme de l'homme fût établie : alors ils « renaquirent tous avec elle, mais sous d'autres noms[1]. » Nous ne démontrerons pas par de nouveaux textes la distinction des sexes dans l'homme idéal ou dans les attributs divins; il nous suffira de remarquer ici que cette distinction, répétée sous mille formes dans le *Zohar*, reçoit aussi le nom caractéristique de *balance* (מתקלא). « C'était avant que la « balance fût établie, dit le *Livre du mystère* ; ils (le roi et « la reine, le monde idéal et le monde réel) ne se regardaient « pas face à face, et les premiers rois moururent faute de « trouver leur subsistance, et la terre était en ruines... Cette « balance est suspendue dans un lieu qui n'est pas (le non-« être primitif) ; ceux qui doivent être posés dans ses pla-« teaux n'existent pas encore. C'est une balance tout inté-« rieure, qui n'a pas d'autre appui qu'elle-même, invisible. « Ce qui n'est pas, ce qui est et ce qui sera, voilà ce que « porte et ce que portera cette balance[2]. »

Ainsi que nous l'apprend déjà une citation précédente, les rois d'Édom, les anciens mondes n'ont pas disparu complètement; car, dans le système kabbalistique, rien ne naît, rien ne périt d'une manière absolue. Seulement ils ont perdu leur ancienne place, qui était celle de l'univers actuel ; et quand Dieu vint à se manifester hors de lui, à se reproduire lui-même sous la forme de l'homme, ils ressuscitèrent, en quelque sorte, pour entrer sous d'autres noms dans le système général de la création. « Lorsqu'on dit que les rois d'Édom « sont morts, on ne veut pas parler d'une mort réelle ou « d'une complète destruction ; mais toute déchéance est ap-« pelée du nom de mort[3]. » En effet, ils descendirent bien bas, ou plutôt, ils s'élevèrent bien peu au-dessus du néant ;

1. *Idra raba ; ib. supr.*, fol. 135, recto et verso.
2. ספרא דצניעותא, chap. 1er, ad init.
3. *Idra raba*, 3e part. du *Zohar*, fol. 135, verso.

car ils furent placés au dernier degré de l'univers. Ils représentent l'existence purement passive, ou, pour nous servir des expressions mêmes du *Zohar*, une justice sans aucun mélange de grâce, un lien où tout est rigueur et justice (באתר דדינין מתאחדין תמן)[1], où tout est féminin sans aucun principe masculin (אתר דנוקבא), c'est-à-dire où tout est résistance et inertie, comme dans la matière. C'est pour cela même qu'ils ont été nommés les rois d'Édom, Édom étant l'opposé d'Israël qui représente la grâce, la vie, l'existence spirituelle et active. Nous pourrions aussi, prenant à la lettre la plupart de ces expressions, dire avec les kabbalistes modernes, que les anciens mondes sont devenus un séjour de châtiment pour le crime, et que de leurs ruines sont sortis ces êtres malfaisants qui servent d'instruments à la justice divine. Rien ne serait changé dans la pensée; car, comme nous pourrons tous nous en assurer un peu plus loin, dans les idées du *Zohar*, où la métempsycose joue un si grand rôle, le châtiment des âmes coupables consiste précisément à renaître dans les degrés les plus infimes de la création et à subir de plus en plus l'esclavage de la matière. Quant aux démons, qu'on appelle toujours du nom significatif d'*enveloppes* (קליפות), ils ne sont pas autre chose que la matière elle-même et les passions qui en dépendent. Ainsi, toute forme de l'existence, depuis la matière jusqu'à l'éternelle sagesse, est une manifestation, ou, si l'on veut, une émanation de l'Être infini. Mais il ne suffit pas que toutes choses viennent de Dieu pour avoir de la réalité et de la durée; il faut encore que Dieu soit toujours présent au milieu d'elles, qu'il vive, se développe et se reproduise éternellement, et à l'infini, sous leur apparence; car, sitôt qu'il voudrait les livrer à elles-mêmes, elles s'évanouiraient comme une ombre. Mais que dis-je? Cette ombre est encore une partie de

1. *Idra raba, ib.*, fol. 142, recto. — *Idra souta*, ad fin.

la chaîne des manifestations divines; c'est elle qui est la matière; c'est elle qui marque la limite où disparaissent à nos yeux l'esprit et la vie: elle est la fin, comme l'homme idéal est le commencement. C'est sur ce principe que se fondent à la fois la cosmologie et la psychologie kabbalistiques.

CHAPITRE IV

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR — OPINION DES KABBALISTES SUR LE MONDE

Ce que nous savons de l'opinion des kabbalistes sur la nature divine nous dispense de nous arrêter longtemps à leur manière de concevoir la création et l'origine du monde; car, au fond, ces deux choses se confondent dans leur esprit. Si Dieu réunit en lui, dans leur totalité infinie, et la pensée et l'existence, il est bien certain que rien ne peut exister, que rien ne peut être conçu en dehors de lui; mais tout ce que nous connaissons, soit par la raison, soit par l'expérience, est un développement ou un aspect particulier de l'Être absolu : l'éternité d'une substance inerte et distincte de lui est une chimère, et la création, comme on la conçoit ordinairement, devient impossible. Cette dernière conséquence est clairement avouée dans les paroles suivantes : « Le point indivisible (l'absolu) n'ayant point de limites et ne « pouvant pas être connu, à cause de sa force et de sa pureté, « s'est répandu au dehors, et a formé un pavillon qui sert de « voile à ce point indivisible. Ce pavillon, quoique d'une « lumière moins pure que le point, était encore trop éclatant « pour être regardé; il s'est à son tour répandu au dehors, « et cette extension lui a servi de vêtement : c'est ainsi que

« tout se fait par un mouvement qui descend toujours ; c'est « ainsi enfin que s'est formé l'univers, ו א איהו תקונא דעלמא. » Nous rappelons que l'être absolu et la nature visible n'ont qu'un seul nom qui signifie Dieu. Un autre passage nous apprend que la voix qui sort de l'esprit et qui s'identifie avec lui dans la pensée suprême, que cette voix n'est, au fond, pas autre chose que l'eau, l'air et le feu, le nord, le midi, l'orient et toutes les forces de la nature[2] ; mais tous ces éléments et toutes ces forces se confondent dans une seule chose, dans la voix qui sort de l'esprit. Enfin la matière, considérée sous le point de vue le plus général, c'est la partie inférieure de cette lampe mystérieuse dont nous avons vu tout à l'heure la description. Avec cette opinion, les kabbalistes prétendaient rester fidèles à la croyance populaire, que par la seule puissance de la parole divine le monde est sorti du néant ; seulement, ce dernier mot, comme nous le savons déjà, avait pour eux un tout autre sens. Voici ce point de leur doctrine assez clairement exposé par l'un des commentateurs du *Sepher ietzirah* :« Lorsqu'on affirme que « les choses ont été tirées du néant, on ne veut pas parler du « néant proprement dit ; car jamais un être ne peut venir « du non-être. Mais on entend par le non-être ce qu'on ne « conçoit ni par sa cause ni par son essence ; c'est, en un mot, « la cause des causes ; c'est elle que nous appelons le non- « être primitif, אין קדמין, parce qu'elle est antérieure à l'uni- « vers : et par là nous n'entendons pas seulement les objets « matériels, mais aussi la sagesse sur laquelle le monde « a été fondé. Si maintenant on demande quelle est l'es- « sence de la sagesse, et suivant quel mode elle est conte- « nue dans le *non-être* ou dans la *couronne suprême*, per-

1. מנקודה קדמאה ולהלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא עד דאשתכח דא לבושא לדא וכל דא לתקונא לעלמא. *Zohar*, 1re part., fol. 20, recto.
2. קלא כליל מאשא ומיא ורוחא דאינון צפון ודרום ומזרח והא קלא כללא דכל שאר חילין. *Ib.* 1re part., fol. 246, verso, sect. ויחי.

« sonne ne pourra répondre à cette question, car, dans le « non-être, il n'y a aucune distinction, aucun mode d'exis- « tence. On ne comprendra pas davantage comment la « sagesse se trouve unie à la vie [1]. » Tous les kabbalistes anciens ou modernes expliquent de cette manière le dogme de la création. Mais, conséquents avec eux-mêmes, ils admettaient aussi la seconde partie de l'adage : *Ex nihilo nihil* ; ils ne croyaient pas plus à l'anéantissement absolu qu'à la création comme on l'entend vulgairement. « Rien, dit le « *Zohar*, n'est perdu dans le monde, pas même la vapeur « qui sort de notre bouche : comme toute chose, elle a sa « place et sa destination, et le Saint, béni soit-il, la fait « concourir à ses œuvres ; rien ne tombe dans le vide, pas « même les paroles et la voix de l'homme ; mais tout a sa « place et sa destination [2]. » C'est un vieillard inconnu qui prononce ces paroles devant plusieurs disciples de Jochaï ; et il faut que ceux-ci y reconnaissent un des articles les plus mystérieux de leur foi, puisqu'ils s'empressent de les interrompre par ces mots : « O vieillard, qu'as-tu fait ? N'eût-il « pas mieux valu garder le silence ? Car maintenant te voilà « emporté, sans voile et sans mât, sur une mer immense. « Si tu voulais monter, tu ne le pourrais plus, et en descen- « dant tu rencontrerais un abîme sans fond [3]. » Ils lui citent l'exemple de leur maître, qui, toujours réservé dans ses expressions, ne s'aventurait pas sur cette mer sans se ménager un moyen de retour ; c'est-à-dire qu'il cachait ses pensées sous le voile de l'allégorie. Cependant le même principe est énoncé un peu plus loin avec une entière franchise. « Toutes « les choses, disent-ils, dont ce monde est composé, l'esprit « aussi bien que le corps, rentreront dans le principe et

1. Commentaire d'Abraham ben Daoud, ראבד, sur le *Sepher ietzirah*. Voyez édit. Rittangel, pag. 65 et seq.
2. *Zohar*, 2e part., fol. 100, verso, sect. במשפטים.
3. *Zohar*, ib.

« dans la racine dont elles sont sorties [1]. Il est le commen-
« cement et la fin de tous les degrés de la création ; tous ces
« degrés sont marqués de son sceau, et on ne peut le nom-
« mer autrement que par l'unité ; il est l'être unique, mal-
« gré les formes innombrables dont il est revêtu [2]. »

Si Dieu est à la fois la cause et la substance, ou, comme dirait Spinosa, la cause immanente de l'univers, celui-ci devient nécessairement le chef-d'œuvre de la perfection, de la sagesse et de la bonté suprêmes. Pour rendre cette idée, les kabbalistes se servent d'une expression assez originale, que plusieurs mystiques modernes, entre autres Boehm et Saint-Martin, reproduisent fréquemment dans leurs ouvrages : ils appellent la nature une *bénédiction*, et ils regardent comme un fait très significatif que la lettre par laquelle Moïse a commencé le récit de la création, בראשית, entre également la première dans le mot qui signifie bénédiction, ברכה [3]. Rien n'est absolument mauvais, rien n'est maudit pour toujours, pas même l'archange du mal ou le serpent venimeux, חויא בישא, comme ils l'appellent quelquefois. Il viendra un temps où il retrouvera et son nom et sa nature d'ange [4]. Du reste, la sagesse n'est pas moins

1. כל מלין דעלמא אהדרו כלהו לעקרא ויסודא ושרשא דנפקו מניה גופא לספריה ונפשא לספרה. 2° part., fol. 218, verso.

2. רישא וסופא לכל דרגין רשימו דאתרשים ביה דרגין כלהו ולא אקרי אלא אחד לאחזאה דאע״ג דאית ביה דיוקנין סגיאין לאו איהו אלא אחד. 1re part., fol. 21, recto.

3. בגין דבית איהו סימן ברכה אשתכלל בבית עלמא וביה אתברי. 1re part., fol. 205, verso, sect. ויגש. Voyez aussi Otiot de R. Akiba.

4. Son nom mystique est סמאל, Samaël. On en retranchera, dans les temps à venir, la première moitié, qui signifie poison ; le seconde est le nom commun de tous les anges. La même idée est encore exprimée sous une autre forme : après avoir démontré par un procédé kabbalistique (גימטריא) que le nom de Dieu comprend tous les côtés de l'univers, à l'exception du nord, réservé aux méchants comme un lieu d'expiation, on ajoute qu'à la fin des temps ce côté rentrera comme les autres dans le nom ineffable. L'enfer disparaîtra, il n'y aura plus ni châtiment, ni épreuves, ni coupables. La vie sera une éternelle

visible ici-bas que la bonté, puisque l'univers a été créé par la parole divine, et qu'il n'est lui-même pas autre chose que cette parole : or, dans le langage mystique du *Zohar*, l'expression articulée de la pensée divine, c'est, comme nous l'avons déjà appris, l'ensemble de tous les êtres particuliers existants en germe dans les formes éternelles de la sagesse supérieure. Mais aucun des passages que nous avons déjà cités, ou que nous pourrions citer encore à l'appui de ce principe, ne peut offrir plus d'intérêt que celui-ci : « Le « Saint, béni soit-il, avait déjà créé et détruit plusieurs « mondes, avant d'arrêter dans sa pensée la création de « celui où nous vivons; et lorsque cette dernière œuvre fut « sur le point de s'accomplir, toutes les choses de ce « monde, toutes les créatures de l'univers, avant d'appar- « tenir à l'univers et dans quelque temps qu'elles dussent « exister, se trouvaient devant Dieu sous leurs vraies « formes. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de « l'Ecclésiaste : Ce qui a été autrefois sera aussi dans « l'avenir, et tout ce qui sera a déjà été[1]. Tout le monde « inférieur a été fait à la ressemblance du monde supé- « rieur : tout ce qui existe dans le monde supérieur nous « apparaît ici-bas, comme dans une image; et tout cela « n'est cependant qu'une seule chose[2]. »

De cette croyance si élevée, si large, et que l'on retrouve,

fête, un sabbat sans fin. M. Corduero, *Pardes Rimonim*, fol. 10, verso, et Isaac Loria, *Emek Hamelech*, chap. Ier. Dans le Midrasch, *Bereschit Rabba*, 20, et Pseudo-Jonathan sur la Genèse, III, 15, on dit, au contraire, que seul le serpent ne sera pas guéri.

1. עד לא ברא הקבה הא עלמא הוה בר עלמין והריב לון״ וכל מה דאשתכח בהאי עלמא הא הוה קמיה ואתתקן קמיה כל אינון דברי עלמא דאשתכחו בכל דרא ודרא עד לא ייתון לעלמא הא הוו קיימי קמיה בדיוקניהון. 3e part., fol. 61, verso.

2. ועשה העולם הזה כנגד העולם של מעלה וכל מה שיש למעלה כדוגמתו למטה והכל אחד. 2e part., fol. 20, 1.

plus ou moins mélangée, dans tous les grands systèmes de métaphysique, les kabbalistes ont tiré une conséquence qui les ramène entièrement au mysticisme : ils ont imaginé que tout ce qui frappe nos sens a une signification symbolique; que les phénomènes et les formes les plus matérielles peuvent nous apprendre ce qui se passe ou dans la pensée divine ou dans l'intelligence humaine. Tout ce qui vient de l'esprit doit, selon eux, se manifester au dehors et devenir visible[1]. De là la croyance à un alphabet céleste et à la physiognomonique. Voici d'abord en quels termes ils parlent du premier : « Dans toute l'étendue du ciel, dont « la circonférence entoure le monde, il y a des figures, des « signes au moyen desquels nous pourrions découvrir les « secrets et les mystères les plus profonds. Ces figures sont « formées par les constellations et les étoiles, qui sont pour « le sage un sujet de contemplation et une source de mysté- « rieuses jouissances[2].... Celui qui est obligé de se mettre « en voyage dès le matin n'a qu'à se lever au point du jour « et à regarder attentivement du côté de l'orient, il verra « comme des lettres qui marchent dans le ciel, l'une mon- « tant, l'autre descendant. Ces formes brillantes sont celles « des lettres avec lesquelles Dieu a créé le ciel et la terre; « elles forment son nom mystérieux et saint[3]. » De telles idées, si elles ne doivent pas être comprises dans un sens plus élevé, peuvent paraître indignes de trouver place dans un travail sérieux; mais d'abord, en ne faisant connaître du système contenu dans le *Zohar* que les aperçus les plus brillants et les mieux fondés, en écartant avec soin tout ce qui peut heurter nos habitudes intellectuelles, nous man-

1. כל מה דאיהו מסטרא דרוחא בלט לבר ואתחזי. 2e part., fol. 74 recto, 2e part., fol. 20, 1.

2. 2e part., fol. 74, recto, sect. יתרו.

3. בהאי רקיע דלעילא דמסכך על כלא אתרשימו ביה רשימין דאתקביעו ביה בלין ורזין סתימין ואינון רשימין דכוכביא ומזל. *Ib. supr.*, fol. 76, recto.

querions le seul but que nous nous soyons proposé; nous serions infidèle à la vérité historique. Ensuite, nous avons remarqué que des rêveries pareilles sont sorties plus d'une fois du même principe et qu'elles n'ont pas toujours été le partage des plus faibles intelligences. Platon et Pythagore en ont été bien près; et d'un autre côté, tous les grands représentants du mysticisme, tous ceux qui ne voient dans la nature extérieure qu'une vivante allégorie, ont adopté, chacun selon la mesure de son intelligence, la théorie des nombres et des idées. C'est aussi comme une conséquence de leur système général de métaphysique, ou, s'il nous est permis de nous servir ici du langage philosophique de nos jours, c'est en vertu d'un jugement *a priori* que les kabbalistes ont admis la physiognomonique, dont le nom était, du reste, déjà connu dans le siècle de Socrate. « La physio-
« nomie, disent-ils, si nous en croyons les maîtres de la
« science intérieure, מארי דחכמתא פנימאה, ne consiste pas
« dans les traits qui se manifestent au dehors, mais dans
« ceux qui se dessinent mystérieusement au fond de nous-
« mêmes. Les traits du visage varient suivant la forme
« imprimée au visage intérieur de l'esprit; l'esprit seul
« produit toutes ces physionomies que connaissent les
« sages : c'est par l'esprit qu'elles ont un sens. Quand les
« esprits et les âmes sortent de l'*Eden* (c'est ainsi qu'on
« appelle souvent la sagesse suprême), ils ont tous une
« certaine forme qui plus tard se réfléchit dans le visage[1]. »
A ces considérations générales succèdent un grand nombre d'observations de détail dont quelques-unes sont encore aujourd'hui généralement accréditées. Ainsi, un front large et convexe est le signe d'un esprit vif et profond, d'une intelligence d'élite. Un front large, mais aplati, annonce la folie ou la sottise; un front qui serait en même temps plat,

1. 2e part., fol. 73, verso.

comprimé sur les côtés et terminé en pointe, indiquerait infailliblement un esprit très borné, auquel pourrait se joindre quelquefois une vanité sans mesure[1]. Enfin, tous les visages humains sont ramenés à quatre types principaux, dont ils s'éloignent ou se rapprochent, selon le rang que tiennent les âmes dans l'ordre intellectuel et moral. Ces types sont les quatre figures qui occupent le char mystérieux d'Ézéchiel, c'est-à-dire celles de l'homme, du lion, du bœuf et de l'aigle[2].

Il nous a semblé que la démonologie adoptée par les kabbalistes n'est qu'une personnification tout à fait réfléchie de ces différents degrés de vie et d'intelligence qu'ils apercevaient dans toute la nature extérieure. La croyance aux démons et aux anges avait depuis longtemps pris racine dans l'esprit du peuple comme une riante mythologie à côté du dogme sévère de l'unité divine. Pourquoi donc ne s'en seraient-ils pas servis pour voiler leurs idées sur les rapports de Dieu avec le monde, comme ils se sont servis du dogme de la création pour enseigner tout le contraire ; comme ils se servaient enfin des textes de l'Écriture pour se mettre au-dessus de l'Écriture et de l'autorité religieuse ? Nous n'avons trouvé en faveur de cette opinion aucun texte entièrement à l'abri du doute ; mais voici quelques raisons qui la rendront au moins très probable. D'abord, dans les trois fragments principaux du *Zohar*, dans les deux *Idra* et le *Livre du mystère*, il n'est jamais question, sous quelque forme que ce soit, de cette hiérarchie céleste ou infernale, qui n'était vraisemblablement qu'un souvenir de la captivité de Babylone ; ensuite, lorsque, dans les autres parties du *Zohar*, on parle des anges, on les représente comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des forces dont l'impulsion

1. *Ib. supr.*, fol. 73-75, recto.

2. ציורא דאימא פני אדם פני אריה פני שור פני נשר. 2e part., fol. 73, verso, et seq.

aveugle est constamment la même. Nous en offrons un exemple dans ces mots : « Dieu anima d'un esprit parti- « culier chaque partie du firmament ; aussitôt toutes les « armées célestes furent formées et se trouvèrent devant lui. « C'est ainsi qu'il faut expliquer ces paroles : Avec le souffle « de sa bouche il créa toutes les armées.... Les esprits « saints, qui sont les messagers du Seigneur, ne descendent « que d'un seul degré ; mais dans les âmes des justes il y a « deux degrés qui se confondent en un seul : c'est pour cela « que les âmes des justes montent plus haut, et que leur « rang est plus élevé [1]. » Les thalmudistes eux-mêmes, malgré leur attachement à la lettre, professent le même principe : « Les justes, disent-ils, sont plus grands que les « anges [2]. » Nous comprendrons encore mieux ce qu'on a voulu dire par ces esprits qui animent tous les corps célestes et tous les éléments de la terre, si nous prenons garde aux noms et aux fonctions qui leur sont donnés. Avant tout, il faut écarter les personnifications purement poétiques, dont le caractère ne peut exciter le moindre doute ; et tels sont tous les anges qui portent le nom, soit d'une qualité morale, soit d'une abstraction métaphysique ; par exemple, le bon et le mauvais désir (יצר הרע יצר טוב), que l'on fait toujours agir sous nos yeux comme des personnes réelles ; l'ange de la pureté (Tahariel), de la miséricorde (Rachmiel), de la justice (Tsadkiel), de la délivrance (Padaël), et le fameux Raziel, c'est-à-dire l'ange des secrets, qui veille d'un œil jaloux sur les mystères de la sagesse kabbalistique [3]. D'ailleurs c'est un

1. כל רוחין קדישין דעבדין שליחותא כלהו אתיין מאתר חד נשמתהון דצדיקייא מתרי דכלילין בחד ובגין כך סלקין יתיר ודרגיהון יתיר. 3e part., fol. 68, verso.

2. גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. *Thalmud Babyl.*, *Sanhédrin*, chap. XI, et *Choulin*, chap. VI.

3. *Zohar*, 1re part., fol. 40-41. — *Ib.*, *ib.*, fol. 55, recto. — *Ib.*, fol. 146, recto.

principe reconnu par tous les kabbalistes, et qui tient au système général des êtres, que la hiérarchie angélique ne commence que dans le troisième monde, celui qu'on appelle le *monde de la formation* (עולם יצירה, Olam Ietzirah), c'est-à-dire dans l'espace occupé par les planètes et les corps célestes. Or, comme nous l'avons déjà dit, le chef de cette milice invisible, c'est l'ange Métatrône, ainsi appelé parce qu'il se trouve immédiatement au-dessous du trône de Dieu (כורסייא), qui forme à lui seul le *monde de la création* ou des purs esprits (עולם בריאה, Olam Beriah). Sa tâche, c'est de maintenir l'unité, l'harmonie et le mouvement de toutes les sphères ; c'est exactement celle de cette force aveugle et infinie qu'on a voulu quelquefois substituer à Dieu sous le nom de nature. Il a sous ses ordres des myriades de sujets que l'on a divisés en dix catégories, sans doute en l'honneur des dix Sephiroth. Ces anges subalternes sont aux diverses parties de la nature, à chaque sphère et à chaque élément en particulier, ce qu'est leur chef à l'univers tout entier. Ainsi, l'un préside aux mouvements de la Terre, l'autre à ceux de la Lune, et la même chose a lieu pour tous les autres corps célestes[1]. Celui-ci s'appelle l'ange du feu (Nouriel), celui-là l'ange de la lumière (Ouriel), un troisième préside à la distribution des saisons, un quatrième à la végétation. Enfin, toutes les productions, toutes les forces et tous les phénomènes de la nature sont représentés de la même manière.

L'intention de ces allégories devient tout à fait évidente lorsqu'il s'agit des esprits infernaux. Nous avons déjà appelé l'attention sur le nom que l'on donne en commun à toutes les puissances de cet ordre. Les démons, pour les kabbalistes, sont les formes les plus grossières, les plus imparfaites, les *enveloppes* de l'existence ; tout ce qui figure l'ab-

1. On va même jusqu'à les désigner sous les mêmes noms que ces corps eux-mêmes : l'un s'appelle *Vénus* (נגה), l'autre *Mars* (מאדים), un troisième, *a substance du ciel* (עצב השמים). *Zohar*, 1re part., fol. 42 et seq.

sence de la vie, de l'intelligence et de l'ordre. Ainsi que les anges, ils forment dix Sephiroth, dix degrés, où les ténèbres et l'impureté vont s'épaississant de plus en plus, comme dans les cercles du poète florentin [1]. Le premier ou plutôt les deux premiers ne sont pas autre chose que l'état dans lequel la Genèse nous montre la Terre avant l'œuvre des six jours, c'est-à-dire l'absence de toute forme visible et de toute organisation [2]. Le troisième est le séjour des ténèbres, de ces mêmes ténèbres qui au commencement couvraient la face de l'abîme [3]. Puis vient ce qu'on appelle les *sept tabernacles* (שבע היכלות) ou l'enfer proprement dit, offrant à nos yeux dans un cadre systématique tous les désordres du monde moral et tous les tourments qui en sont la suite. Là, nous voyons chaque passion du cœur humain, chaque vice ou chaque faiblesse personnifiée dans un démon, devenir le bourreau de ceux qu'elle a égarés dans ce monde. Ici, c'est la volupté et la séduction (פתיות), là la colère et la violence (אף וחמה), plus loin l'impureté grossière, le démon des solitaires débauches, ailleurs le crime (חובה), l'envie (איבה), l'idolâtrie, l'orgueil. Les sept tabernacles infernaux se divisent et se subdivisent à l'infini ; pour chaque espèce de perversité il y a comme un royaume à part, et l'on voit ainsi l'abîme se dérouler par degré dans toute sa profondeur et son immensité [4]. Le chef suprême de ce monde ténébreux, celui que l'Écriture appelle Satan, porte dans la kabbale le nom de Samaël (סמאל), c'est-à-dire l'ange du poison ou de la mort,

1. *Tikounim*, *Tikoun* 15, fol. 36.

2. תהו ובהו que les Septante ont traduit par les deux mots : ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.

3. תלת קליפין כגלדי בצלים דא על דא . והארץ היתה תהו דא קליפא קדמאה . ובהו דא קליפא תנינא . וחשך קליפא תליתאה. *Ib. supr.*

4. Pour tous ces détails, voir le *Zohar*, 2e part., fol. 255-259, sect. פקודי, et le commentaire, ou plutôt la traduction hébraïque de ce passage dans le *Pardes Rimonim*, שער ההיכלות.

et le *Zohar* dit positivement que l'ange de la mort, le mauvais désir, Satan et le serpent qui a séduit notre première mère sont une seule et même chose[1]. On donne aussi à Samaël une épouse, qui est la personnification du vice et de la sensualité ; car elle s'appelle de son nom la *prostituée* par excellence, ou la maîtresse de débauches (אשת זנונים)[2]. Mais ordinairement on les réunit dans un symbole unique qu'on appelle simplement le serpent (חיויא).

Si on voulait ramener cette théorie des démons et des anges à la forme la plus simple et la plus générale, on verrait que dans chaque objet de la nature, par conséquent dans la nature tout entière, les kabbalistes reconnaissaient deux éléments très distincts : l'un intérieur, incorruptible, qui se révèle exclusivement à l'intelligence ; c'est l'esprit, la vie ou la forme ; l'autre purement extérieur et matériel dont on a fait le symbole de la déchéance, de la malédiction et de la mort. Ils auraient pu dire aussi comme un philosophe moderne issu de leur race : *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*[3]. De cette manière, leur démonologie serait un complément nécessaire de leur métaphysique et nous expliquerait parfaitement les noms sous lesquels on désigne les deux mondes inférieurs.

1. והנחש דא יצר הרע דא מלאך המות דא שטן וכלא חד. 1re part., fol. 35, verso ; comme le dit d'ailleurs le Thalmud, *Baba Batra*, 16.

2. On suppose que c'est le même personnage que Lilith (puissance de la nuit), dont il est souvent question dans le Thalmud.

3. Spinosa, *Ethica*.

CHAPITRE V

SUITE DE L'ANALYSE DU ZOHAR — OPINION DES KABBALISTES SUR L'AME HUMAINE

C'est surtout par le rang élevé qu'ils ont donné à l'homme que les kabbalistes se recommandent à notre intérêt et que l'étude de leur système devient d'une haute importance, tant pour l'histoire de la philosophie que pour celle de la religion. « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière », a dit la Genèse; et à ces paroles de malédiction ne succède aucune promesse positive d'un avenir meilleur, aucune mention de l'âme qui doit remonter vers Dieu quand le corps s'est confondu avec la terre. Après l'auteur du Pentateuque, le modèle de la sagesse en Israël, l'Ecclésiaste a légué à la postérité cet étrange parallèle : « L'homme et la brute meu-« rent également; le sort de l'homme est comme le sort de « la brute; ils ont tous deux le même sort[1]. » Le Thalmud s'exprime quelquefois en termes assez poétiques sur la récompense qui attend les justes. Il les représente assis dans l'Eden céleste, la tête couronnée de lumière et jouissant de la gloire divine[2]. Mais la nature humaine en général, il

1. *Ecclés.*, chap. III, v. 19.

2. צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה. *Thalm. Babyl.*, *Berachot*, 17.

cherche plutôt à l'abaisser qu'à l'ennoblir. « D'où viens-tu? « D'une goutte de matière en putréfaction. Où vas-tu? Au mi« lieu de la poussière, de la corruption et des vers. Et de« vant qui dois-tu un jour te justifier et rendre compte de « tes actions? Devant Celui qui règne sur les rois des rois, de« vant le Saint, béni soit-il[1]. » Telles sont les paroles qu'on lit dans un recueil de sentences attribuées aux chefs les plus anciens et les plus vénérés de l'école thalmudique. C'est dans un tout autre langage que le *Zohar* nous entretient de notre origine, de nos destinées futures et de nos rapports avec l'Être divin. « L'homme, dit-il, est à la fois le résumé « et le terme le plus élevé de la création; c'est pour cela « qu'il n'a été formé que le sixième jour. Sitôt que l'homme « parut, tout était achevé, et le monde supérieur et le monde « inférieur, car tout se résume dans l'homme; il réunit « toutes les formes[2]. » Mais il n'est pas seulement l'image du monde, de l'universalité des êtres, en y comprenant l'Être absolu : il est aussi, il est surtout l'image de Dieu considéré dans l'ensemble de ses attributs infinis. Il est la présence divine sur la terre, שכינתא תתאה; c'est l'*Adam céleste*, qui, en sortant de l'obscurité suprême et primitive, a produit cet *Adam terrestre*[3].

Le voici d'abord représenté sous le premier de ces deux aspects, c'est-à-dire comme *Microcosme* : « Ne va pas croire « que l'homme soit seulement de la chair, une peau, des os« sements et des veines; loin de là! Ce qui fait réellement « l'homme, c'est son âme; et les choses dont nous venons

1. מאין באת מטפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקבה. *Thalm. Babyl.*, Traité des Pères, chap. III.

2 כיון דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותו דכלא. 3e part., fol. 48, recto.

3. אדם דלעילא בתר דאתגליא מלתא מגו סתימו עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. 2e part., fol. 70, verso.

« de parler, la peau, la chair, les ossements, les veines, ne « sont pour nous qu'un vêtement, un voile, mais elles ne « sont pas l'homme. Quand l'homme s'en va, il se dépouille « de tous les voiles qui le couvrent. Cependant ces diverses « parties de notre corps sont conformes aux secrets de la « sagesse suprême. La peau représente le firmament qui « s'étend partout et couvre toute chose, ainsi qu'un vêtement. « La chair nous rappelle le mauvais côté de l'univers (c'est- « à-dire, comme nous l'avons dit plus haut, l'élément pure- « ment extérieur et sensible). Les ossements et les veines « figurent le char céleste, les forces qui existent à l'intérieur, « היילין דקיימו לגו, les serviteurs de Dieu. Tout cela n'est ce- « pendant encore qu'un vêtement; car dans l'intérieur est le « mystère de l'*homme céleste*. Ainsi que l'homme terrestre, « l'Adam céleste est intérieur, et tout se passe en bas comme « en haut. C'est dans ce sens qu'il a été dit que Dieu créa « l'homme à son image. Mais de même que dans le firma- « ment, qui enveloppe tout l'univers, nous voyons diverses « figures formées par les étoiles et les planètes pour nous « annoncer des choses cachées et de profonds mystères; ainsi « sur la peau qui entoure notre corps il y a des formes et des « traits qui sont comme les planètes ou les étoiles de notre « corps. Toutes ces formes ont un sens caché et sont un « objet d'attention pour les sages qui savent lire dans le visage « de l'homme [1]. » C'est par la seule puissance de sa forme extérieure, par ce reflet d'intelligence et de grandeur répandu dans tous ses traits, que l'homme fait trembler devant lui jusqu'aux animaux les plus féroces [2]. L'ange envoyé à Daniel pour le défendre contre la rage des lions n'est pas autre chose, selon le *Zohar*, que le visage même du prophète, ou l'empire exercé par le regard d'un homme pur.

1. *Zohar*, 2e part., col. 76 *a*.

2. כל אינון בריין דעלמא זקפין רישא ומסתכלן בדיוקנא עלאה דבר נש כדין כלהו דחלין וזעין מקמיה. 1re part., fol. 191 recto, sect. וישב.

Mais il ajoute que cet avantage disparaît aussitôt que l'homme se dégrade par le péché et par l'oubli de ses devoirs [1]. Nous n'insisterons pas plus longtemps sur ce point, que nous avons déjà remarqué, et qui rentre entièrement dans la théorie de la nature.

Considéré en lui-même, c'est-à-dire sous le point de vue de l'âme, et comparé à Dieu avant qu'il soit devenu visible dans le monde, l'être humain, par son unité, son identité substantielle et sa triple nature, nous rappelle entièrement la trinité suprême. En effet, il se compose des éléments suivants : 1° d'un *esprit*, נשמה, qui représente le degré le plus élevé de son existence ; 2° d'une *âme*, רוח, qui est le siège du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, en un mot, de tous les attributs moraux ; 3° d'un esprit plus grossier, נפש, immédiatement en rapport avec le corps, et cause directe de ce qu'on appelle dans le texte les mouvements inférieurs, c'est-à-dire les actions et les instincts de la vie animale. Pour faire comprendre comment, malgré la distance qui les sépare, ces trois principes, ou plutôt ces trois degrés de l'existence humaine se confondent cependant dans un seul être, on reproduit ici la comparaison dont on s'est déjà servi au sujet des attributs divins et dont le germe est dans le *Livre de la création*. Les passages qui témoignent de l'existence de ces trois âmes sont en très grand nombre; mais, à cause de sa clarté, nous choisissons de préférence celui qu'on va lire : « Dans ces trois choses, l'esprit, l'âme et la vie des sens, « nous trouvons une fidèle image de ce qui se passe en haut; « car elles ne forment toutes trois qu'un seul être où tout est « lié par l'unité. La vie des sens ne possède par elle-même « aucune lumière; c'est pour cette raison qu'elle est si « étroitement unie au corps auquel elle procure et les jouis-

1. וכד בר נש לא אזיל בארחוי דאוריתא האי דיוקנא קדישא אתהלף ליה. *Ib. supr.*

« sances et les aliments dont il a besoin ; on peut lui ap-
« pliquer ces paroles du sage : Elle distribue la nourriture
« à sa maison et marque la tâche de ses servantes. La mai-
« son, c'est le corps qui est nourri ; et les servantes sont les
« membres qui obéissent. Au-dessus de la vie des sens s'élève
« l'âme qui la subjugue, lui impose des lois et l'éclaire au-
« tant que sa nature l'exige. C'est ainsi que le principe ani-
« mal est le siège de l'âme. Enfin, au-dessus de l'âme s'élève
« l'esprit, par lequel elle est dominée à son tour et qui réflé-
« chit sur elle une lumière de vie. L'âme est éclairée par
« cette lumière et dépend entièrement de l'esprit. Après la
« mort elle n'a pas de repos ; les portes de l'Éden ne lui sont
« pas ouvertes avant que l'esprit soit remonté vers sa source,
« vers l'Ancien des anciens, pour se remplir de lui pendant
« l'éternité; car toujours l'esprit remonte vers sa source[1]. »

Chacune de ces trois âmes, comme il est facile de le prévoir, a sa source dans un degré différent de l'existence divine. La sagesse suprême, appelée aussi l'Éden céleste, est la seule origine de l'esprit. L'âme, selon tous les interprètes du *Zohar*, vient de l'attribut qui réunit en lui la justice et la miséricorde, c'est-à-dire de la *Beauté*. Enfin, le principe animal, qui jamais ne s'élève au-dessus de ce monde, n'a pas d'autre base que les attributs de la force, résumés dans la *Royauté*.

Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnaît encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire, et dont l'antique origine se révélera à nous dans la suite de ce travail : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'*idée* du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous. Cette idée descend du ciel et devient visible dès l'instant de la conception. « Au moment où s'ac-

1. 2e part., fol. 142, recto, sect. תרומה

« complit l'union terrestre, le Saint, dont le nom soit béni, « envoie ici-bas une forme à la ressemblance de l'homme, « et portant l'empreinte du sceau divin. Cette forme assiste « à l'acte dont nous venons de parler, et si l'œil pouvait « voir ce qui se passe alors, on apercevrait au-dessus de sa « tête une image tout à fait semblable à un visage humain, « et cette image est le modèle d'après lequel nous sommes « procréés. Tant qu'elle n'est pas descendue ici-bas, envoyée « par le Seigneur, et qu'elle ne s'est pas arrêtée au-dessus de « notre tête, la procréation n'a pas lieu; car il est écrit : Et « Dieu créa l'homme à son image. C'est elle qui nous reçoit « la première à notre arrivée dans ce monde ; c'est elle qui « se développe avec nous quand nous grandissons, et c'est « avec elle encore que nous quittons la terre. Son origine est « dans le ciel (והאי צלם איהו מלעילא). Au moment où les âmes « sont sur le point de quitter le céleste séjour, chaque âme « paraît devant le roi suprême revêtue d'une forme sublime, « où sont gravés les traits sous lesquels elle doit se montrer « ici-bas. Eh bien ! l'image dont nous parlons émane de « cette forme sublime ; elle vient la troisième après l'âme, « elle nous précède sur la terre et attend notre arrivée depuis « l'instant de la conception ; elle est toujours présente à « l'acte de l'union conjugale[1]. » Chez les kabbalistes modernes cette image est appelée le *principe individuel* (יחידה).

Enfin, sous le nom d'*esprit vital* (רוח היוני ou simplement היה), quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siège est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale (*nephesch*), de la vie des sens, comme, chez Aristote et les philosophes scolastiques, l'âme végétative ou nutritive (τὸ θρεπτικόν) se distinguait de l'âme sensi-

1. *Zohar*, 3e part., fol. 107, recto et verso, sect. אביר.

tive (*τὸ αἰσθητικόν*). Cette opinion se fonde sur un passage allégorique du *Zohar*, où l'on dit que chaque nuit, pendant notre sommeil, notre âme monte au ciel pour y rendre compte de sa journée, et qu'à ce moment le corps n'est plus animé que par un souffle de vie placé dans le cœur[1].

Mais, à vrai dire, ces deux derniers éléments ne comptent pour rien dans notre existence spirituelle renfermée tout entière dans l'union intime de l'âme et de l'esprit. Quant à l'alliance momentanée de ces deux principes supérieurs avec celui des sens, c'est-à-dire quant à la vie elle-même par laquelle ils sont enchaînés à la terre, elle n'est point représentée comme un mal. On ne veut pas, à l'exemple d'Origène et de l'école gnostique, la faire passer pour une chute ou pour un exil, mais pour un moyen d'éducation et une salutaire épreuve. Aux yeux des kabbalistes, c'est une nécessité pour l'âme, une nécessité inhérente à sa nature finie, de jouer un rôle dans l'univers, de contempler le spectacle que lui offre la création pour avoir la conscience d'elle-même et de son origine; pour rentrer, sans se confondre absolument avec elle, dans cette source inépuisable de lumière et de vie qu'on appelle la pensée divine. D'ailleurs, l'esprit ne peut pas descendre sans élever en même temps les deux principes inférieurs et jusqu'à la matière qui se trouve placée encore plus bas; la vie humaine, quand elle a été complète, est donc une sorte de réconciliation entre les deux termes extrêmes de l'existence considérée dans son universalité; entre l'idéal et le réel, entre la forme et la matière, ou, comme dit l'original, entre le roi et la reine. Voici ces deux conséquences exprimées sous une forme plus poétique, sans être pour cela méconnaissables : « Les âmes des justes sont au-« dessus de toutes les puissances et de tous les serviteurs

1. ולא אשתאר ביה בהדיה גופא בר חד רשימו דקיסטו דחיותא בליבא
Zohar, 1re part., sect. לך לך.

« d'en haut. Et si tu demandes pourquoi d'une place aussi « élevée elles descendent dans ce monde et s'éloignent de « leur source, voici ce que je répondrai : C'est à l'exemple « d'un roi à qui il vient de naître un fils et qui l'envoie à « la campagne pour y être nourri et élevé jusqu'à ce qu'il ait « grandi et soit préparé aux usages du palais de son père. « Quand on annonce à ce roi que l'éducation de son fils est « tout à fait terminée, que fait-il dans son amour pour lui? « Il envoie chercher, pour célébrer son retour, la reine sa « mère, il l'introduit dans son palais et se réjouit avec lui « tout le jour. Le Saint (que son nom soit béni!) a aussi un « fils de la reine ; ce fils, c'est l'âme supérieure et sainte. « Il l'envoie à la campagne, c'est-à-dire dans ce monde, pour « y grandir et être initié aux usages que l'on suit dans le pa- « lais du roi. Quand il arrive à la connaissance du roi que « son fils a achevé de grandir et que le temps est venu de « l'introduire auprès de lui, que fait-il alors dans son amour « pour lui? Il envoie, en son honneur, chercher la reine et « fait entrer son fils dans son palais. L'âme, en effet, ne « quitte pas la terre, que la reine ne soit venue se joindre à « elle pour l'introduire dans le palais du roi où elle demeu- « rera éternellement. Et cependant les habitants de la cam- « pagne ont coutume de pleurer quand le fils du roi se sé- « pare d'eux. Mais s'il y a là un homme clairvoyant, il leur « dit : Pourquoi pleurez-vous? n'est-ce pas le fils du roi? « n'est-il pas juste qu'il vous ait quittés pour aller demeu- « rer dans le palais de son père? C'est ainsi que Moïse, qui « savait, lui, la vérité, voyant les habitants de la campagne « (c'est-à-dire les hommes) se lamenter, leur adressa ces pa- « roles : Vous êtes les fils de Jéhovah votre Dieu, ne vous « déchirez pas le visage pour pleurer un mort[1]. Si tous les « justes pouvaient savoir ces choses, ils accueilleraient avec

1. *Deutér.*, chap. XIV, v. 1.

« joie le jour où ils doivent quitter ce monde. Et n'est-ce « pas le comble de la gloire, que la reine (la Schéhinah ou « la présence divine) descende au milieu d'eux, qu'ils soient « admis dans le palais du roi et qu'ils fassent ses délices « dans l'éternité[1]. » Nous retrouvons encore ici, dans les rapports qu'on aperçoit entre Dieu, la nature et l'âme humaine, cette même forme de la trinité que nous avons si souvent rencontrée, et à laquelle les kabbalistes semblent avoir attaché une importance logique beaucoup plus étendue qu'elle ne pourrait l'être dans le cercle exclusif des idées religieuses.

Mais ce n'est pas seulement sous ce point de vue que la nature humaine est l'image de Dieu ; elle renferme aussi, à tous les degrés de son existence, les deux principes générateurs dont la trinité, à l'aide d'un terme moyen qui procède de leur union, n'est que le résultat ou l'expression la plus complète. L'Adam céleste étant le résultat d'un principe mâle et d'un principe femelle, il a fallu qu'il en fût de même de l'homme terrestre ; et cette distinction ne s'applique pas seulement au corps, mais aussi, mais surtout à l'âme, dût-on la considérer dans son élément le plus pur. « Toute « forme, dit le *Zohar*, dans laquelle on ne trouve pas le « principe mâle et le principe femelle, n'est pas une forme « supérieure et complète. Le Saint, béni soit-il, n'établit « pas sa demeure dans un lieu où ces deux principes ne sont « pas parfaitement unis ; les bénédictions ne descendent que « là où cette union existe, comme nous l'apprenons par ces « paroles : Il *les bénit* et il appela *leur* nom Adam le jour « où il les créa ; car même le nom d'homme ne peut se « donner qu'à un homme et à une femme unis comme un « seul être[2]. »

1. *Zohar*, 1re part., fol. 245, verso. — Ce morceau a été traduit en latin par Joseph Voysin.

2. כל דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עלאה כדקא

De même que l'âme tout entière était d'abord confondue avec l'intelligence suprême, ainsi ces deux moitiés de l'être humain, dont chacune du reste comprend tous les éléments de notre nature spirituelle, se trouvaient unies entre elles avant de venir dans ce monde, où elles n'ont été envoyées que pour se reconnaître et s'unir de nouveau dans le sein de Dieu. Cette idée n'est exprimée nulle part aussi nettement que dans le fragment qu'on va lire : « Avant de venir dans « ce monde, chaque âme et chaque esprit se composent d'un « homme et d'une femme réunis en un seul être ; en descen- « dant sur la terre, ces deux moitiés se séparent et vont ani- « mer des corps différents. Quand le temps du mariage est « arrivé, le Saint, béni soit-il, qui connaît toutes les âmes « et tous les esprits, les unit comme auparavant, et alors « ils forment comme auparavant un seul corps et une seule « âme.... Mais ce lien est conforme aux œuvres de l'homme « et aux voies dans lesquelles il a marché. Si l'homme est « pur et s'il agit pieusement, il jouira d'une union tout à « fait semblable à celle qui a précédé sa naissance[1]. » L'auteur de ces lignes peut avoir entendu parler des *Androgynes* de Platon : d'ailleurs, le nom même de ces êtres imaginaires est très connu dans les anciennes traditions des Hébreux ; mais combien sur ce point le philosophe grec est demeuré au-dessous du kabbaliste ! On nous permettra aussi de faire observer que la question dont on est ici préoccupé, et même le principe par lequel elle est résolue, ne sont pas indignes d'un grand système métaphysique ; car si l'homme et la femme sont deux êtres égaux par leur nature spirituelle et par les lois absolues de la morale, ils sont loin d'être

כהדא דכר ונוקבא אלא אקרי לא אדם אפילו הוי. 1re part., fol. 55, verso, sect. בראשית.

1. כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילן דכר ונוקבא דמתחברן כהדא ובשעתא דנחתין מתפרשין דא מן דא' וכד מטא עידן דזווגא דלהון וגום. 1re part., fol. 91, verso.

semblables par la direction naturelle de leurs facultés, et l'on a quelque raison de dire avec le *Zohar* que la distinction des sexes n'existe pas moins pour les âmes que pour les corps.

La croyance que nous venons d'exposer est inséparable du dogme de la préexistence, et celui-ci, déjà renfermé dans la théorie des idées, s'enchaîne encore plus étroitement à celle qui confond l'existence et la pensée. Aussi ce dogme est-il avoué avec toute la clarté possible, à côté même du principe où il prend sa source. Nous n'avons donc qu'à continuer notre modeste rôle de traducteur : « Dans le temps où le « Saint, béni soit-il, voulut créer l'univers, l'univers était « déjà présent dans sa pensée ; alors il forma aussi les âmes « qui devaient dans la suite appartenir aux hommes ; elles « étaient toutes devant lui, exactement sous la forme qu'elles « devaient avoir plus tard dans le corps humain. L'Éternel « les regarda une à une, et il en vit plusieurs qui devaient « corrompre leurs voies dans ce monde. Quand son temps « est venu, chacune de ces âmes est appelée devant l'Éter- « nel, qui lui dit : Va dans telle partie de la terre, animer « tel ou tel corps. L'âme lui répond : O maître de l'univers, « je suis heureuse dans le monde où je suis, et je désire ne « pas le quitter pour un autre où je serai asservie et expo- « sée à toutes les souillures. Alors le Saint, béni soit-il, re- « prend : Du jour où tu as été créée, tu n'as pas eu d'autre « destination que d'aller dans le monde où je t'envoie. Voyant « qu'il faut obéir, l'âme prend avec douleur le chemin de la « terre et vient descendre au milieu de nous [1]. » A côté de cette idée, exprimée sous une forme plus simple, nous trouvons dans le passage suivant la doctrine de la réminiscence : « De même qu'avant la création, toutes les choses de ce

1. בזמנא דבעא הקב״ה למברי עלמא סליק ברעותא קמיה וצייר כל נשמתין דאינון זמינין למיהב בבני נשא וגום. 2e part., fol. 96, verso, sect. משפטים.

« monde étaient présentes à la pensée divine, sous les formes « qui leur sont propres ; ainsi toutes les âmes humaines, « avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu, « dans le ciel, sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas ; « et *tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le sa-* « *vaient avant d'y arriver*[1]. » On regrettera peut-être avec nous qu'un principe de cette importance ne soit pas suivi de quelques développements et ne tienne pas plus de place dans l'ensemble du système ; mais on sera forcé de convenir qu'il ne peut pas être formulé d'une manière plus catégorique.

Il faut cependant que nous nous gardions de confondre la doctrine de la préexistence avec celle de la prédestination morale. Avec celle-ci, la liberté humaine est entièrement impossible ; avec celle-là, elle n'est qu'un mystère dont le dualisme païen et le dogme biblique de la création ne sont pas plus propres à lever le voile que la croyance à l'unité absolue. Or ce mystère est formellement reconnu dans le *Zohar* : « Si le Seigneur, dit Simon ben Jochaï à ses disci- « ples, si le Saint, béni soit-il, n'avait pas mis en nous le « bon et le mauvais désir, que l'Écriture nous représente « sous l'image de la lumière et des ténèbres, il n'y aurait « pour l'homme de la création (pour l'homme proprement « dit) ni mérite ni culpabilité. Mais pourquoi en est-il ainsi ? « demandèrent les disciples. Ne vaudrait-il pas mieux, quand « même il n'existerait pour lui ni récompense ni châtiment, « que l'homme fût incapable de pécher et de faire le mal ? « Non, répliqua le maître ; il était juste qu'il fût créé comme « il est, et tout ce qu'a fait le Saint, béni soit-il, était né- « cessaire. C'est à cause de l'homme qu'a été faite la loi de « la création. Or la loi est un vêtement de la Divinité. Sans

1. וכל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעי עד לא ייתין לעלמא. 3e part., fol. 61, verso, sect. אחרי מות.

« l'homme et sans la loi, la présence divine eût été comme « un pauvre qui n'a pas de quoi se couvrir[1]. » En d'autres termes, la nature morale de l'homme, l'idée du bien et du mal, qu'on ne saurait concevoir sans la liberté, est une des formes sous lesquelles nous sommes obligés de nous représenter l'être absolu. Nous avons, il est vrai, appris un peu plus haut que déjà, avant leur arrivée dans ce monde, Dieu reconnaît les âmes qui doivent un jour l'abandonner; mais la liberté n'est pas compromise par cette opinion; au contraire, elle existe dès cette époque, et voici comment peuvent en abuser les esprits libres encore des chaînes de la matière : « Tous ceux qui font le mal dans ce monde ont déjà « commencé dans le ciel à s'éloigner du Saint, dont le nom « soit béni; ils se sont précipités à l'entrée de l'abîme et ont « devancé le temps où ils devaient descendre sur la terre. « Telles furent les âmes avant de venir parmi nous[2]. »

C'est précisément pour concilier la liberté avec la destinée de l'âme; c'est pour laisser à l'homme la faculté d'expier ses fautes, sans le bannir pour toujours du sein de Dieu, que les kabbalistes ont adopté, mais en l'ennoblissant, le dogme pythagoricien de la métempsycose. Il faut que les âmes, comme toutes les existences particulières de ce monde, rentrent dans la substance absolue dont elles sont sorties. Mais pour cela il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles; il faut qu'elles aient acquis, par une multitude d'épreuves, la conscience d'elles-mêmes et de leur origine. Si elles n'ont pas

1. אי לא דהוה הכי דברא הקב״ה יצרא טבא ובישא דאנון אור וחשך לא הוה זכו וחובה לאדם דבריאה״ מן הדין הוה ליה למבריה כך בגין דאוריתא בגיניה אתבריאת וגו׳. 1re part., fol. 23, recto et verso.

2. כל אינון דלא משתכחן דכאין בהאי עלמא אפילו תמן מתרחקין מקמי קב״ה ועאלין בנוקבא דתהומא רבא ודחקין שעתא ונחתין לעלמא. 3e part., fol. 61, verso, sect. אחרי מות.

rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle, où il dépend entièrement d'elles d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse quand nous le voulons; rien non plus ne nous empêche de le faire durer toujours. « Toutes « les âmes, dit le texte, sont soumises aux épreuves de la « transmigration, עאלין בגלגולא, et les hommes ne savent « pas quelles sont, à leur égard, les voies du Très-Haut; ils « ne savent pas comment ils sont jugés dans tous les temps, « et avant de venir dans ce monde et lorsqu'ils l'ont quitté; « ils ignorent combien de transformations et d'épreuves « mystérieuses ils sont obligés de traverser; combien d'âmes « et d'esprits viennent en ce monde, qui ne retourneront « pas dans le palais du Roi céleste; comment enfin ils su- « bissent des révolutions semblables à celles d'une pierre « qu'on lance avec la fronde. Le temps est enfin venu de « dévoiler tous ces mystères[1]. » A ces paroles, si pleinement d'accord avec la métaphysique du *Zohar*, succèdent des détails où se révèle quelquefois l'imagination la plus poétique, que peut-être le génie de Dante aurait accueillis dans son œuvre immortelle, mais qui n'offrent aucun intérêt à l'histoire de la philosophie, et n'ajoutent rien au système que nous désirons faire connaître. Nous ferons seulement remarquer que la transmigration des âmes, si nous en croyons saint Jérôme, a été longtemps enseignée parmi les premiers chrétiens comme une doctrine ésotérique et traditionnelle qui ne devait être confiée qu'à un petit nombre d'élus : *abscondità quasi in foveis viperarum versari, et quasi hæreditario malo serpere in paucis*[2]. Origène la considère comme le seul moyen d'expliquer certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, tels que l'élec-

1. 2e part., fol. 99, verso, et seq., sect. משפטים.
2. Hieronym., *Epistol. ad Demetriadem*. Voir aussi Huet, *Origeniana*.

tion de Jérémie, quand il était encore dans le sein de sa mère, et une foule d'autres faits qui accuseraient le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les actions bonnes ou mauvaises d'une vie antérieure à celle-ci. De plus, pour ne laisser aucun doute sur l'origine et le vrai caractère de cette croyance, le prêtre d'Alexandrie a soin de nous dire qu'il ne s'agit pas ici de la métempsycose de Platon, mais d'une théorie toute différente et bien autrement élevée[1].

Outre la métempsycose proprement dite, les kabbalistes modernes ont imaginé encore un autre moyen offert par la grâce divine à notre faiblesse, pour nous aider à reconquérir le ciel. Ils supposent que lorsque deux âmes manquent de force pour accomplir, chacune séparément, tous les préceptes de la loi, Dieu les réunit dans un même corps et les confond dans une même vie, afin qu'elles se complètent l'une par l'autre, comme l'aveugle et le paralytique. Quelquefois c'est une seule de ces deux âmes qui a besoin d'un supplément de vertu et qui vient le chercher dans l'autre, mieux partagée et plus forte. Celle-ci devient alors comme la mère de la première; elle la porte dans son sein et la nourrit de sa substance comme une femme le fruit de ses entrailles. De là le nom de gestation ou d'imprégnation (עיבור) sous lequel on désigne cette association étrange dont le sens philosophique, s'il y en a un, est très difficile à deviner[2]. Mais laissons ces rêveries ou, si l'on veut, ces allégories sans importance, et tenons-nous-en au texte du *Zohar*.

Nous savons déjà que le retour de l'âme dans le sein de Dieu est à la fois la fin et la récompense de toutes les épreuves

1. Περὶ ἀρχῶν, liv. I, chap. VII. Οὐ κατὰ Πλάτωνος μετενσωμάτωσιν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν, *Adv. Celsum*, liv. III.

2. Ce mode de transmigration a particulièrement occupé Isaac Loria, comme le témoigne son fidèle disciple 'Haïm Vital dans son *Etz 'Haïm, Traité de la Métempsycose* (ספר גלגולים), chap. I. Moïse Corduero, plus réservé et toujours plus près du *Zohar*, en parle très peu.

dont nous venons de parler. Cependant les auteurs du *Zohar* n'ont pas voulu s'arrêter là : cette union, dont résultent pour le créateur aussi bien que pour la créature des jouissances ineffables, leur a semblé un fait naturel, dont le principe est dans la constitution même de l'esprit; en un mot, ils ont voulu l'expliquer par un système psychologique qu'on retrouve sans exception au fond de toutes les théories enfantées par le mysticisme. Après avoir retranché de la nature humaine cette force aveugle qui préside à la vie animale, qui ne quitte jamais la terre [1], et par conséquent ne joue aucun rôle dans les destinées de l'âme, le *Zohar* distingue encore deux manières de sentir et deux sortes de connaissances. Les deux premières sont la crainte et l'amour : la lumière directe et la lumière réfléchie, ou la face interne et la face extérieure, telles sont les expressions par lesquelles on désigne ordinairement les deux dernières. « La face intérieure, « dit le texte, reçoit la lumière du flambeau suprême, qui « luit éternellement, et dont le mystère ne saurait jamais « être dévoilé. Elle est intérieure, parce qu'elle vient d'une « source cachée ; mais elle est aussi supérieure, parce qu'elle « vient d'en haut. La face extérieure n'est qu'un reflet de « cette lumière, directement émanée d'en haut [2]. » Lorsque Dieu dit à Moïse qu'il ne le verra pas en face, mais seulement par derrière, il fait allusion à ces deux manières de connaître, que représentent aussi, dans le paradis terrestre, l'arbre de vie et celui qui donnait la science du bien et du mal. C'est, en un mot, ce que nous appellerions aujour-

1. נפש אשתכחת גו קברא ומתגלגלת בהאי עלמא. 1re part., fol. 83, verso, sect. לך לך; 2e part., fol. 141, sect. תרומה.

2. 2e part., fol. 208, verso. Ces deux sortes de connaissances s'appellent, le plus souvent, le *Miroir lumineux*, אספקלריא נהרא, et le *Miroir non lumineux*, אספקלריא דלא נהרא. Sous ces deux noms elles sont quelquefois mentionnées dans le *Thalmud*.

d'hui l'intuition et la réflexion. L'amour et la crainte, considérés du point de vue religieux, sont définis d'une manière très remarquable dans le passage suivant : « C'est par « la crainte qu'on est conduit à l'amour. Sans doute, « l'homme qui obéit à Dieu par amour est parvenu au de- « gré le plus élevé, et appartient déjà, par sa sainteté, à la « vie future ; mais il ne faut pas croire que, servir Dieu par « crainte, ce ne soit pas le servir. C'est, au contraire, un « hommage très précieux que celui de la crainte, bien qu'il « établisse entre Dieu et l'âme une union moins élevée. Il « n'y a qu'un seul degré plus élevé que la crainte, c'est « l'amour. Dans l'amour est le mystère de l'unité. C'est lui « qui attire les uns vers les autres les degrés supérieurs et « les degrés inférieurs ; c'est lui qui élève tout ce qui est à « ce degré suprême, où il est nécessaire que tout soit uni. « Tel est le sens mystérieux de ces paroles : Écoute, Israël, « l'Éternel notre Dieu est un Dieu un [1]. »

Nous comprenons sur-le-champ qu'une fois arrivé au dernier terme de la perfection, l'esprit ne connaît plus ni la réflexion ni la crainte ; mais sa bienheureuse existence, entièrement renfermée dans l'intuition et dans l'amour, a perdu son caractère individuel ; sans intérêt, sans action, sans retour sur elle-même, elle ne peut plus se séparer de l'existence divine. Voici, en effet, comment elle est d'abord représentée sous le point de vue de l'intelligence : « Venez « et voyez : quand les âmes sont parvenues dans le lieu « qu'on appelle le trésor de la vie, elles jouissent de cette « lumière brillante, אספקלריא דנהר, dont le foyer est dans le « ciel suprême : et telle est la splendeur qui en émane, que « les âmes ne pourraient la soutenir, si elles n'étaient elles- « mêmes revêtues d'un manteau de lumière. C'est grâce à

1. יראה אתער לבתר אהבה מאן דפלח מגו אהבה אתדבק באתר עלאה לעילא ואתדבק בקדושה דעלמא דאתי. 2e part., fol. 216, recto, sect. ויקהל.

« ce manteau qu'elles peuvent subsister en face de ce foyer « éblouissant qui éclaire le séjour de la vie. Moïse lui-même « n'a pu en approcher, pour le contempler, qu'après s'être « dépouillé de son enveloppe terrestre[1]. » Voulons-nous savoir à présent comment l'âme s'unit à Dieu par l'amour, écoutons ces paroles d'un vieillard, à qui le *Zohar* a donné le rôle le plus important après celui de Simon ben Jochaï : « Dans une des parties les plus mystérieuses et les plus éle« vées du ciel, il y a un palais qu'on appelle le palais de « l'amour, היכל אהבה : là se passent de profonds mystères ; là « sont rassemblées toutes les âmes bien-aimées du Roi cé« leste ; c'est là que le Roi céleste, le Saint, béni soit-il, ha« bite avec ces âmes saintes et s'unit à elles par des baisers « d'amour, נשקין דרחימו[2]. » C'est en vertu de cette idée que la mort du juste est appelée *un baiser de Dieu*. « Ce baiser, « dit expressément le texte, c'est l'union de l'âme avec la « substance dont elle tire son origine[3]. » Le même principe nous fait comprendre pourquoi tous les interprètes du mysticisme ont en si grande vénération les expressions tendres, mais souvent très profanes, du *Cantique des cantiques*. « Mon bien-aimé est à moi et je suis à mon bien-aimé », dit Simon ben Jochaï avant de mourir[4], et, chose assez digne d'être remarquée, cette citation termine aussi le traité de Gerson sur la théologie mystique[5]. Malgré la surprise que pourrait causer le nom justement célèbre que nous venons de prononcer, et le grand nom de Fénelon, placé à côté de ceux qui figurent dans le *Zohar*, nous n'aurions aucune

1. ת״ח כד סלקין נשמתין לאתר צרורא דחיי תמן מתהנן בזהרא דאספקלריא דנהר׳׳׳. 1re part., fol. 66, recto, sect. נח.

2. בגו טנרא תקיפא רקיעא טמירא אית היכלא הדא דאקרא היכל אהבה׳׳׳. 2e part., fol. 97, recto, sect. משפטים.

3. 1re part., fol. 168, recto. והיא הנשיקה דהיה דביקותא דנפשא בעיקרא.

4. 2e part., *Idra rabba*, ad fin.

5. *Considerationes de theologiâ mysticâ*, pars secunda, ad fin.

peine à démontrer que dans les *Considérations sur la théologie mystique* et dans l'*Explication des maximes des saints* il est impossible de trouver autre chose que cette théorie de l'amour et de la contemplation dont nous avons voulu montrer les traits les plus saillants. En voici enfin la dernière conséquence, que tout le monde n'a pas avouée avec la même franchise que les kabbalistes. Parmi les différents degrés de l'existence (qu'on appelle aussi les *sept tabernacles*, שבע היכלות) [1], il y en a un, désigné sous le titre de saint des saints, où toutes les âmes vont se réunir à l'âme suprême et se compléter les unes par les autres. Là tout rentre dans l'unité et dans la perfection ; tout se confond dans une seule pensée qui s'étend sur l'univers et le remplit entièrement ; mais le fond de cette pensée, la lumière qui se cache en elle ne peut jamais être ni saisie ni connue ; on ne saisit que la pensée qui en émane. Enfin, dans cet état, la créature ne peut plus se distinguer du créateur ; la même pensée les éclaire, la même volonté les anime ; l'âme aussi bien que Dieu commande à l'univers, et ce qu'elle ordonne, Dieu l'exécute [2].

Il ne nous reste plus, pour avoir terminé cette analyse, qu'à faire connaître en peu de mots l'opinion des kabbalistes sur un dogme traditionnel auquel leur système donne un rôle très secondaire, mais qui, dans l'histoire des religions, est de la plus haute importance. Le *Zohar* fait plus d'une fois mention de la déchéance et des malédictions qu'amena dans la nature humaine la désobéissance de nos premiers parents. Il nous apprend qu'Adam, en cédant au serpent, a réellement appelé la mort sur lui-même, sur sa

1. Nous avons parlé plus haut des tabernacles de la mort, de la dégradation ou de l'enfer ; il s'agit ici des tabernacles de la vie.

2. האי קדש הקדשים כד מתחברן כלהו רוחי דא בדא ואשתלימו דא עם דא״ מאן דזכי לאתדבקא במאריה כהאי גוונא ירית עלמין כלהו איהו גזיר והקבה יעביד. 1re part., fol. 48, recto et verso, sect. בראשית.

postérité et sur toute la nature[1]. Avant sa faute, il était d'une force et d'une beauté bien supérieures à celles des anges. S'il avait un corps, ce n'était pas la vile matière dont le nôtre est composé ; il ne partageait aucun de nos besoins, aucun de nos désirs sensuels. Il était éclairé par une sagesse supérieure, à laquelle les messagers de Dieu, de l'ordre le plus élevé, étaient condamnés à porter envie[2]. Cependant, nous ne pouvons pas dire que ce dogme soit le même que celui du péché originel. En effet, il s'agit ici, quand on considère seulement la postérité d'Adam, non d'un crime qu'aucune vertu humaine ne saurait effacer, mais d'un malheur héréditaire, d'une punition terrible, qui s'étend sur l'avenir aussi bien que sur le présent. « L'homme pur, disent les « textes, est par lui-même un vrai sacrifice, qui peut servir « d'expiation ; c'est pour cela que les justes sont le sacrifice « et l'expiation de l'univers. »

בר נש דאיהו זכאה איהו קרבנא ממש לכפרה ועל דא צדיקיא כפרה אינון דעלמא וקרבנא אינון לעלמא[3]

Ils vont même jusqu'à représenter l'ange de la mort comme le plus grand bien de l'univers ; car, disent-ils, c'est pour nous protéger contre lui que la loi a été donnée ; il est cause que les justes auront en héritage les sublimes trésors qui leur sont réservés dans la vie à venir[4]. Du reste, cette antique croyance de la déchéance de l'homme, si positivement enseignée dans la *Genèse*, est représentée dans la kabbale avec assez d'habileté, comme un fait naturel, comme la création même de l'âme humaine, telle qu'on l'a expliquée

1. בשעתא דעקים ההוא חויא לאדם אכתאב ארעא בגיניה וגרים מותא לכל עלמא. 1re part., fol. 145, verso.

2. כיון דחטא אתחשך ואזעיר גרמיה ואצטריך לגופא אחרא. 3e part., fol. 83, verso, sect. קדושים.

3. 1re part., fol. 68, sect. נח.

4. 2e part., fol. 163, recto et verso.

plus haut. « Avant d'avoir péché, Adam n'écoutait que cette « sagesse dont la lumière vient d'en haut; il ne s'était pas « encore séparé de l'arbre de la vie. Mais quand il céda au « désir de connaître les choses d'en bas et de descendre au « milieu d'elles, alors il en fut séduit, il connut le mal et il « oublia le bien ; il se sépara de l'arbre de vie. Avant d'avoir « fait cela, ils entendaient la voix d'en haut, ils possédaient « la sagesse supérieure, ils conservaient leur nature lumi- « neuse et sublime. Mais après leur péché ils cessèrent « même de comprendre la voix d'en bas [1]. » Comment ne pas admettre l'opinion que nous venons d'exprimer, lorsqu'on nous apprend qu'Adam et Ève, avant d'avoir été trompés par les ruses du serpent, n'étaient pas seulement affranchis des besoins du corps, mais qu'ils n'avaient pas de corps, c'est-à-dire qu'ils n'appartenaient pas à la terre ? Ils étaient l'un et l'autre de pures intelligences, des esprits bienheureux comme ceux qui habitent le séjour des élus. C'est là ce que signifie cette nudité avec laquelle l'Écriture nous les représente au milieu de leur innocence ; et quand l'historien sacré nous raconte que le Seigneur les vêtit de tuniques de peau, cela veut dire que, pour leur permettre d'habiter ce monde, vers lequel les portait une curiosité imprudente ou le désir de connaître le bien et le mal, Dieu leur donna un corps et des sens. Voici l'un des nombreux passages où cette idée, adoptée aussi par Philon et par Origène, se trouve exposée d'une manière assez claire : « Lorsqu'Adam, notre premier père, ha- « bitait le jardin d'Éden, il était vêtu, comme on l'est dans « le ciel, d'un vêtement fait avec la lumière supérieure. « Quand il fut chassé du jardin d'Éden et obligé de se sou- « mettre aux nécessités de ce monde, alors qu'arriva-t-il ? « Dieu, nous dit l'Écriture, fit pour Adam et pour sa femme « des tuniques de peau dont il les vêtit; car, auparavant, ils

1. 1re part., fol. 52, recto et verso

« avaient des tuniques de lumière; de cette lumière supé-
« rieure dont on se sert dans l'Éden.... Les bonnes actions
« que l'homme accomplit sur la terre font descendre sur lui
« une partie de cette lumière supérieure qui brille dans le
« ciel. C'est elle qui lui sert de vêtement quand il doit en-
« trer dans un autre monde et paraître devant le Saint, dont
« le nom soit béni. C'est grâce à ce vêtement qu'il peut goû-
« ter le bonheur des élus, et regarder en face le miroir lumi-
« neux[1]. Ainsi l'âme, afin qu'elle soit parfaite en toute
« chose, a un vêtement différent pour chacun des deux
« mondes qu'elle doit habiter, l'un pour le monde terrestre
« et l'autre pour le monde supérieur[2]. »

D'un autre côté, nous savons déjà que la mort, qui n'est autre chose que le péché lui-même, n'est pas une malédiction universelle, mais seulement un mal volontaire; elle n'existe pas pour le juste qui s'unit à Dieu par un baiser d'amour; elle ne frappe que le méchant, qui laisse dans ce monde toutes ses espérances. Le dogme du péché originel semble plutôt avoir été adopté par les kabbalistes modernes, principalement par Isaac Loria, qui, croyant toutes les âmes nées avec Adam, et supposant qu'elles formaient d'abord une seule et même âme, les regardait toutes comme également coupables du premier acte de désobéissance. Mais en même temps qu'il les montre ainsi dégradées depuis l'origine de la création, il leur accorde la faculté de se relever par elles-mêmes, en accomplissant tous les commandements de Dieu. De là l'obligation de les faire sortir de cet état, et d'exécuter, autant qu'il est en notre pouvoir, ce précepte de la loi : *Croissez et multipliez*. De là aussi la nécessité de la métempsycose, car une seule vie ne suffit pas à cette œuvre de

1. C'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué plus haut, connaître la vérité par intuition ou face à face.

2. *Zohar*, 2e part., fol. 229, verso, sect. פקודי.

réhabilitation[1]. C'est toujours, sous une autre forme, l'ennoblissement de notre existence terrestre et la sanctification de la vie comme le seul moyen offert à l'âme d'atteindre à la perfection dont elle porte en elle le besoin et le germe.

Il n'entre pas dans notre plan de prononcer un jugement sur le vaste système que nous venons d'exposer; ce que d'ailleurs nous ne pourrions pas faire sans porter une main profane sur les plus fortes conceptions de la philosophie et sur des dogmes religieux dont le mystère est justement respecté. Nous ne nous sommes destiné que le modeste rôle d'interprète; mais nous avons du moins la conviction que, malgré les difficultés sans nombre contre lesquelles nous avions à lutter; malgré l'obscurité du langage et l'incohérence de la forme; malgré ces rêveries puériles qui viennent à chaque pas interrompre le cours des idées sérieuses, la vérité historique n'a pas trop à se plaindre de nous. Si maintenant nous voulons mesurer, de la manière la plus sommaire, l'espace que nous venons de parcourir, nous trouverons que, dans l'état où nous la présentent le *Sepher ietzirah* et le *Zohar*, la kabbale se compose des éléments suivants :

1° En faisant passer pour des symboles tous les faits et toutes les paroles de l'Écriture, elle enseigne à l'homme à avoir confiance en lui-même; elle met la raison à la place de l'autorité; elle fait naître la philosophie dans le sein même et sous la sauvegarde de la religion.

2° A la croyance d'un Dieu créateur, distinct de la nature, et qui, malgré sa toute-puissance, a dû exister une éternité dans l'inaction, elle substitue l'idée d'une substance universelle, réellement infinie, toujours active, toujours pensante, cause immanente de l'univers, mais que l'univers ne renferme pas; pour laquelle, enfin, créer n'est pas autre chose que penser, exister et se développer elle-même.

1. Voy. Etz 'Haïm, *Traité de la Métempsycose*, liv. I, ch. I.

3° Au lieu d'un monde purement matériel, distinct de Dieu, sorti du néant et destiné à y rentrer, elle reconnaît des formes sans nombre sous lesquelles se développe et se manifeste la substance divine suivant les lois invariables de la pensée. Toutes existent d'abord réunies dans l'intelligence suprême avant de se réaliser sous une forme sensible : de là deux mondes, l'un intelligible ou supérieur, l'autre inférieur ou matériel.

4° L'homme est de toutes ces formes la plus élevée, la plus complète, la seule par laquelle il soit permis de représenter Dieu. L'homme sert de lien et de transition entre Dieu et le monde; il les réfléchit tous deux dans sa double nature. Ainsi que tout ce qui est limité, il est d'abord renfermé dans la substance absolue à laquelle il doit de nouveau se réunir un jour, quand il y sera préparé par les développements dont il est susceptible. Mais il faut distinguer la forme absolue, la forme universelle de l'homme et des hommes particuliers qui en sont la reproduction plus ou moins affaiblie. La première, ordinairement appelée l'*homme céleste*, est entièrement inséparable de la nature divine; elle en est la première manifestation.

Plusieurs de ces éléments servent de base à des systèmes qu'on peut regarder comme contemporains de la kabbale. D'autres étaient déjà connus à une époque bien plus reculée. Il est donc du plus haut intérêt, pour l'histoire de l'intelligence humaine, de rechercher si la doctrine ésotérique des Hébreux est vraiment originale ou si elle n'est qu'un emprunt déguisé. Cette question et celle de l'influence exercée par les idées kabbalistiques seront traitées dans la troisième et dernière partie de ce travail.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE I

QUELS SONT LES SYSTÈMES QUI OFFRENT QUELQUE RESSEMBLANCE AVEC LA KABBALE — RAPPORT DE LA KABBALE AVEC LA PHILOSOPHIE DE PLATON

Les systèmes qui, par leur nature comme par l'âge qui les a vus naître, peuvent nous sembler avoir servi de base et de modèle à la doctrine ésotérique des Hébreux, sont, les uns philosophiques, les autres religieux. Les premiers sont ceux de Platon, de ses disciples infidèles d'Alexandrie et de Philon, qu'il nous est impossible de confondre avec eux. Parmi les systèmes religieux, nous ne pouvons citer en ce moment, et cela d'une manière générale, que le christianisme. Eh bien, je me hâte de le dire, aucune de ces grandes théories de Dieu et de la nature ne peut nous expliquer l'origine des traditions dont nous avons précédemment pris connaissance. C'est ce point si important que nous établirons d'abord.

Qu'il y ait une grande analogie entre la philosophie platonicienne et certains principes métaphysiques et cosmologiques enseignés dans le *Zohar* et le *Livre de la création*

personne ne pourra le nier. Nous voyons des deux côtés l'intelligence divine ou le Verbe former l'univers d'après des types renfermés en lui-même avant la naissance des choses. Nous voyons des deux côtés les nombres servir d'intermédiaires entre les idées, entre la pensée suprême et les objets qui en sont dans le monde la manifestation incomplète. Des deux côtés enfin, nous rencontrons les dogmes de la préexistence des âmes, de la réminiscence et de la métempsycose. Ces diverses ressemblances sont tellement évidentes que les kabbalistes eux-mêmes, j'entends les kabbalistes modernes, les ont reconnues ; et pour les expliquer, ils n'ont rien imaginé de mieux que de faire de Platon un disciple de Jérémie, comme d'autres ont fait d'Aristote un disciple de Simon le Juste[1]. Mais qui oserait conclure de ces rapports superficiels que les œuvres du philosophe athénien ont inspiré les premiers auteurs de la kabbale, et, ce qui serait encore un plus grand sujet d'étonnement, que cette science d'origine étrangère, sortie de la tête d'un païen, soit entourée par la *Mischna* de tant de respect et de mystère? Chose étrange! ceux qui soutiennent cette opinion sont précisément les critiques qui ne voient dans le *Zohar* qu'une invention de la fin du treizième siècle, et par conséquent le font naître à une époque où Platon n'était pas connu ; car on ne prétendra pas qu'on puisse se faire une idée de sa doctrine par les citations disséminées dans les livres d'Aristote et l'amère critique qui les accompagne. Mais dans aucun cas on ne pourra admettre la filiation actuellement soumise à notre examen. Je ne m'appuierai pas sur des raisons extérieures dont l'emploi sera plus opportun dans la suite. Je ferai seulement remarquer ici que les ressemblances qu'on aperçoit d'abord

1. *Ari-Nohem de Léon de Modène*, chap. xv, p. 44. D'autres ont prétendu qu'Aristote, ayant été en Palestine à la suite d'Alexandre le Grand, y a connu les livres de Salomon qui lui ont fourni les principaux éléments de sa philosophie. Voyez שבילי אמונה de R. Meïr Aldoli.

entre les deux doctrines sont bientôt effacées par les différences. Platon reconnaît formellement deux principes : l'esprit et la matière, la cause intelligente et la substance inerte, quoiqu'il soit bien difficile de se faire d'après lui une idée aussi nette de la seconde que de la première. Les kabbalistes, encouragés à cela par le dogme incompréhensible de la création *ex nihilo*, ont admis, pour base de leur système, l'unité absolue, un Dieu qui est à la fois la cause, la substance et la forme de tout ce qui est comme de tout ce qui peut être. Le combat du bien et du mal, de l'esprit et de la matière, de la puissance et de la résistance, ils le reconnaissent comme tout le monde, mais ils le placent au-dessous du principe absolu et le font dériver de la distinction qui subsiste nécessairement, dans la génération des choses, entre le fini et l'infini, entre toute existence particulière et sa limite, entre les extrémités les plus éloignées de l'échelle des êtres. Ce dogme fondamental, que le *Zohar* traduit quelquefois par des expressions profondément philosophiques, se montre déjà dans le *Sepher ietzirah* sous une forme assez bizarre, assez grossière, mais en même temps assez claire pour qu'il soit permis de croire à son originalité, ou du moins pour qu'il ne le soit pas d'invoquer l'intervention du philosophe grec. Comparons-nous entre elles la théorie des idées et celle des *Sephiroth*, et toutes les deux avec les formes inférieures qui en découlent? nous les trouverons séparées par la même distance, et l'on ne comprendrait pas qu'il en fût autrement, en apercevant d'un côté le dualisme et de l'autre l'unité absolue. Platon, ayant mis un abîme entre le principe intelligent et la substance inerte, ne peut voir dans les idées que les formes de l'intelligence, je veux parler de l'intelligence suprême dont la nôtre n'est qu'une participation conditionnelle et limitée. Ces formes sont éternelles et incorruptibles comme le principe auquel elles appartiennent, car elles sont elles-mêmes la pensée et l'intelligence ; par conséquent, sans

elles point de principe intelligent. Dans ce sens, elles représentent aussi l'essence des choses, puique celles-ci ne peuvent exister sans forme ou sans avoir reçu l'empreinte de la pensée divine. Mais tout ce qui est dans le principe inerte, et ce principe lui-même, elles ne peuvent pas le représenter; et cependant, si ce principe existe, s'il existe de toute éternité comme le premier, il faut bien qu'il ait aussi son essence propre, ses attributs distinctifs et invariables, quoiqu'il soit le sujet de tous les changements. Et qu'on ne vienne pas nous dire que par la matière Platon voulait désigner une simple négation, c'est-à-dire la limite qui circonscrit toute existence particulière. Ce rôle, il le donne expressément [1] aux nombres, principe de toute limite et de toute proportion. Mais, à côté des nombres et de la cause productrice et intelligente, il admet encore ce qu'il appelle l'infini, ce qui est susceptible de plus et de moins, ce dont les choses sont produites, en un mot, la matière ou, pour parler plus exactement, la substance séparée de la causalité. Il y a donc (et c'est là que nous voulions arriver), il y a donc des existences ou plutôt des formes de l'existence, des modes invariables de l'ètre, qui se trouvent nécessairement exclus du nombre des idées. Il n'en est pas ainsi des *Sephiroth* de la kabbale, au nombre desquelles on voit figurer la matière elle-même (יסוד). Elles représentent à la fois, parce qu'elles les supposent parfaitement identiques, et les formes de l'existence et celles de la pensée, les attributs de la substance inerte, c'est-à-dire de la passivité ou de la résistance, comme ceux de la causalité intelligente. C'est pour cela qu'elles se partagent en deux grandes classes, que dans le langage métaphorique du *Zohar* on appelle les *pères* et les *mères,* et ces deux principes opposés en apparence, de même qu'ils découlent d'une source unique, inépuisable, qui est l'infini

1. Dans le *Philèbe,* p. 334 de la trad. de M. Cousin

(*En Soph*), vont aussi se confondre dans un attribut commun appelé le *fils*, d'où ils se séparent sous une forme nouvelle pour se confondre de nouveau. De là le système trinitaire des kabbalistes, que personne ne confondra avec la trinité platonicienne. Toutes réserves faites pour nos recherches ultérieures, on convient qu'avec des bases aussi différentes le système kabbalistique, dût-il être né sous l'inspiration du philosophe grec, conserverait encore tous les droits de l'originalité; car, en matière de métaphysique, l'originalité absolue est un fait excessivement rare, pour ne pas dire introuvable, et Platon lui-même (qui l'ignore?) ne doit pas tout à son propre génie. Toutes les grandes conceptions de l'esprit humain sur la cause suprême, sur le premier être et la génération des choses, avant de revêtir un caractère vraiment digne de la raison et de la science, se sont montrées sous des voiles plus ou moins grossiers. C'est ainsi qu'on peut admettre une tradition qui ne fasse aucun tort à l'indépendance et à la fécondité de l'esprit philosophique. Malgré ce principe qui nous met à l'aise, nous soutenons que les kabbalistes n'ont eu aucun commerce, au moins direct, avec Platon. En effet, que l'on se figure ces hommes puisant aux sources de la philosophie la plus indépendante, nourris de cette dialectique railleuse et impitoyable qui met tout en question, et détruit aussi souvent qu'elle édifie; que par une lecture, même superficielle, des *Dialogues*, on les suppose initiés à toutes les élégances de la civilisation la plus raffinée, pourra-t-on concevoir après cela ce qu'il y a d'irrationnel, d'inculte et d'imagination déréglée dans les passages les plus importants du *Zohar*? Pourra-t-on s'expliquer cette extraordinaire description de la *Tête blanche*, ces métaphores gigantesques mêlées de puérils détails, cette supposition d'une révélation secrète et plus ancienne que celle du mont Sinaï, enfin ces efforts incroyables aidés des moyens les plus arbitraires pour trouver leur propre doctrine dans

les textes sacrés? A ces divers caractères je reconnais bien une philosophie qui, prenant naissance au sein d'un peuple éminemment religieux, n'ose pas encore s'avouer à elle-même toute son audace, et cherche à se couvrir, pour sa propre satisfaction, du voile de l'autorité; mais je ne saurais les concilier avec le choix tout à fait libre d'une philosophie étrangère, une philosophie indépendante, qui ne cache à personne qu'elle tient de la raison seule son autorité, sa force et ses lumières. D'ailleurs, à aucune époque, les Juifs n'ont renié leurs maîtres étrangers ni refusé de rendre hommage aux autres nations des connaissances qu'ils leur empruntaient quelquefois. Ainsi, nous apprenons dans le *Thalmud* que les Assyriens leur ont fourni les noms des mois, des anges et les caractères dont ils se servent encore aujourd'hui pour écrire leurs livres sacrés [1]. Plus tard, quand la langue grecque a commencé à se répandre parmi eux, les docteurs les plus vénérés de la *Mischna* en parlent avec admiration et permettent de la substituer, dans les cérémonies religieuses, au texte même de la loi [2]. Durant le moyen âge, initiés par les Arabes à la philosophie d'Aristote, ils ne craignent pas de rendre à ce philosophe les mêmes honneurs qu'à leurs propres sages, sauf à en faire, comme nous l'avons déjà dit, un disciple de leurs plus anciens docteurs et à lui attribuer un livre où l'on voit le chef du Lycée reconnaissant sur son lit de mort le Dieu et la loi d'Israël [3]. Enfin, le *Zohar* même nous apprend, dans un passage très remarquable cité précédemment, que les livres de l'Orient se rapprochent beaucoup de la loi divine et de quelques

1. *Thalm. de Jérusalem, traité Rosch-Haschana.* שמות המלאכים והחדשים עלו עמהם מבבל. Ailleurs (*traité Sanhédrin*, chap. XXI) on dit, en parlant d'Esdras, que l'Écriture fut changée par lui, נשתנה הכתב על ידו, et cette écriture porte toujours le nom d'assyrienne, אשורי.

2. *Thalm. Bab.*, *traité Meguilah*, chap. I. *Traité Sota*, ad fin.

3. Ce livre s'appelle le *Livre de la Pomme*, ספר התפוח.

opinions enseignées dans l'école de Simon ben Jochaï[1]. Seulement on ajoute que cette antique sagesse fut enseignée par le patriarche Abraham aux enfants qu'il eut de ses concubines, et par qui, selon la Bible, l'Orient a été peuplé. Quelle raison aurait donc empêché les auteurs de la kabbale de consacrer aussi un souvenir à Platon, quand il leur était si facile, à l'exemple de leurs modernes héritiers, de le mettre à l'école chez quelque prophète du vrai Dieu? C'est précisément, au dire d'Eusèbe, ce qu'a fait Aristobule, qui, après avoir interprété le Pentateuque dans le sens de la philosophie de Platon, n'a pas de peine à accuser celui-ci d'avoir puisé toute sa science dans les livres de Moïse. Le même stratagème est appliqué par Philon au chef du Portique[2]; nous sommes par conséquent autorisé à dire que ce n'est point dans le platonisme proprement dit qu'il faut chercher l'origine du système kabbalistique. Nous allons voir maintenant si nous la trouverons chez les philosophes d'Alexandrie.

1. *Zohar*, 1re part., fol. 99 et 100, sect. וירא.
2. *Quod omnis probus liber*, p. 873, éd. de Mang.

CHAPITRE II

RAPPORT DE LA KABBALE AVEC L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

La doctrine métaphysique et religieuse que nous avons recueillie dans le *Zohar* a sans doute une ressemblance plus intime avec ce qu'on appelle la philosophie néoplatonicienne qu'avec le platonisme pur. Mais avant de signaler ce qu'ils ont de commun, avons-nous le droit d'en conclure que le premier de ces deux systèmes ait nécessairement copié l'autre? Si nous voulions nous contenter d'une critique superficielle, un seul mot suffirait à résoudre cette question; car nous n'aurions aucune peine à établir, et nous avons déjà établi, dans notre première partie, que la doctrine secrète des Hébreux existait depuis longtemps quand Ammonius Saccas, Plotin et Porphyre renouvelèrent la face de la philosophie. Nous aimons mieux admettre, comme de fortes raisons nous y obligent, que la kabbale a mis plusieurs siècles à se développer et à se constituer à son état définitif. Dès lors, la supposition qu'elle a beaucoup emprunté de l'école païenne d'Alexandrie demeure dans toute sa force et mérite un sérieux examen; surtout si l'on songe que depuis la révolution opérée en Orient par les armes macédoniennes, plusieurs Juifs ont adopté la langue et la civilisation de leurs vainqueurs.

Il faut d'abord que nous partions d'un fait déjà prouvé ail-

leurs [1], et qui, dans la suite de ce travail, se prouvera plus clairement encore par lui-même : c'est que la kabbale, comme l'atteste son étroite alliance avec les institutions rabbiniques, nous est venue de la Palestine ; car à Alexandrie les Juifs parlaient grec, et dans aucun cas ils n'auraient fait usage de l'idiome populaire et corrompu de la Terre-Sainte. Or, depuis l'instant où l'école néoplatonicienne commença à naître dans la nouvelle capitale de l'Égypte, jusqu'au milieu du quatrième siècle, époque à laquelle la Judée vit mourir ses dernières écoles, ses derniers patriarches, les dernières étincelles de sa vie intellectuelle et religieuse [2], quels rapports trouvons-nous entre les deux pays et les deux civilisations qu'ils représentent? Si, durant ce laps de temps, la philosophie païenne eût pénétré dans la Terre-Sainte, il faudrait naturellement supposer l'intervention des Juifs d'Alexandrie, à qui depuis plusieurs siècles, comme le prouvent la version des Septante et l'exemple d'Aristobule, les principaux monuments de la civilisation grecque étaient aussi familiers que les livres saints. Mais les Juifs d'Alexandrie avaient si peu de relations avec leurs frères de la Palestine, qu'ils ignoraient complètement les institutions rabbiniques qui, chez ces derniers, ont pris tant de place, et qu'on trouve déjà enracinées parmi eux plus de deux siècles avant l'ère vulgaire [3]. Que l'on parcoure avec la plus profonde attention les écrits de Philon, le livre de la *Sagesse* et le dernier livre des Macchabées, sortis l'un et l'autre d'une plume alexandrine, on n'y verra cités nulle part les noms qui sont entourés, en Judée, de l'autorité la plus sainte, comme celui

1. Voyez la première partie.

2. Voyez Jost, *Histoire des Juifs*, t. IV, liv. XIV, chap VIII. — Et dans l'*Histoire générale du peuple israélite*, du même auteur, t. II, chap. V.

3. Nous adoptons la chronologie de Jost, précisément parce qu'elle est extrêmement sévère, c'est-à-dire qu'elle diminue autant que possible l'antiquité attribuée par les historiens juifs à leurs traditions religieuses.

du grand-prêtre *Simon le Juste*, le dernier représentant de la *grande synagogue*, et ceux des *thanaïm*, qui lui ont succédé dans la vénération du peuple; jamais on n'y trouvera même une allusion à la querelle si célèbre de Hillel et de Schamaï[1], ni aux coutumes de tout genre recueillies plus tard dans la Mischna et passées en force de loi. Il est vrai que Philon, dans son ouvrage de la *Vie de Moïse*[2], en appelle à une tradition orale conservée chez les anciens d'Israël et ordinairement enseignée avec le texte des Écritures. Mais quand même elle ne serait pas imaginée au hasard pour accréditer les fables ajoutées à plaisir à la vie du prophète hébreu, cette tradition n'a rien de commun avec celles qui font la base du culte rabbinique; elle nous rappelle seulement les *Midraschim* ou ces légendes populaires et sans autorité dont le judaïsme a été très fécond à toutes les époques de son histoire. De leur côté, les Juifs de la Palestine n'étaient pas mieux instruits de ce qui se passait chez leurs frères répandus en Égypte. Ils connaissaient, uniquement par ouï-dire, la prétendue version des Septante, qui est d'une époque bien antérieure à celle qui fixe actuellement notre attention; ils avaient adopté avec empressement la fable d'Aristée, qui, du reste, s'accorde si bien avec leur amour-propre national et leur penchant au merveilleux[3].

1. Ces deux coryphées de la Mischna florissaient de l'an 78 à l'an 44 av. J.-C. Ils étaient, par conséquent, antérieurs à Philon.

2. *De Vitâ Mosis*, liv. I, init.; liv. II, p. 81, éd. de Mangey. Voici les termes de Philon : Μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν... καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.

3. *Traité de Méguillah*, fol. 9. Il résulte clairement de ce passage, non seulement que les auteurs du Thalmud ne connaissaient pas par eux-mêmes la *Version des Septante* (ils supposent les auteurs de cette traduction au nombre de soixante-douze); mais qu'il leur était impossible de la connaître, vu leur ignorance de la langue et de la littérature grecques. En effet, en énumérant les changements apportés au texte même du Pentateuque par les *soixante et douze vieillards*, et cela d'après une inspiration spéciale du Saint-Esprit, ils en signalent dix qui n'ont jamais existé, dont on n'a jamais trouvé la moindre

Mais dans toute l'étendue de la *Mischna* et des deux *Guémara* on ne trouvera pas la moindre parole qu'on puisse appliquer, soit à Aristobule le Philosophe, soit à Philon, soit aux auteurs des livres apocryphes que nous avons nommés tout à l'heure. Un fait encore plus étrange, c'est que le *Thalmud* ne fait jamais mention des Thérapeutes, ni même des Esséniens [1], quoique ces derniers eussent déjà, au temps de Josèphe l'Historien, de nombreux établissements dans la Terre-Sainte. Un tel silence ne peut s'expliquer que par l'origine des deux sectes et par la langue dans laquelle elles transmettaient leurs doctrines. L'une et l'autre étaient nées

trace, et dont plusieurs sont ou ridicules ou impossibles. Ainsi, pour en citer seulement deux exemples, ils prétendent qu'il a fallu intervertir l'ordre des trois premiers mots de la Genèse; qu'au lieu de *Bereschit Bara Elohim* (au commencement Dieu créa) on lut *Elohim Bara Bereschit* (Dieu créa au commencement); car, disent-ils, en laissant subsister l'ordre primitif, on aurait pu faire croire au roi Ptolémée qu'il existe un principe supérieur à Dieu, et que ce principe s'appelle *Bereschit*. Mais comment une pareille méprise est-elle possible dans une traduction grecque, soit qu'on place les deux mots ἐν ἀρχῇ au commencement ou à la fin? Et qui irait prendre ces deux mots pour le nom d'une divinité? Quant au mot hébreu *Bereschit*, pourquoi serait-il conservé dans une traduction quelconque? Dans le passage du Lévitique, où Moïse défend l'usage du lièvre, ils introduisent (toujours au nom des Septante) une variante plus ridicule encore : ils racontent que le nom de l'animal défendu (en hébreu *arnebeth* ארנבת) était également celui de l'épouse de Ptolémée, et que, pour ne pas choquer le roi en attachant au nom de sa femme une idée d'impureté, on se servit de cette périphrase : *Ce qui est léger des pieds* (צעירת הרגלים). Peut-être est-ce le nom même des Lagides qu'on veut désigner ici. Mais, dans tous les cas, il est impossible de porter plus loin l'ignorance de l'histoire et des lettres grecques. Quant à la périphrase dont nous venons de parler, elle est tout à fait imaginaire.

1. En vain un critique du quinzième siècle, Asariah de Rossi, a-t-il prétendu que les *Baïthosiens*, si souvent mentionnés dans le Thalmud, ne pouvaient être que les Esséniens. La preuve qu'il en donne est trop frivole pour mériter la moindre attention : il suppose que le nom de Baïthosiens, ביתוסים, est une corruption de celui qui exprimerait en hébreu la secte essénienne, בית איסים. C'est cependant sur un pareil fondement qu'un savant critique de nos jours admet l'identité des deux sectes religieuses. Voyez Gfrœrer, *Histoire critique du Christianisme primitif*, 2e part., p. 347.

en Égypte et avaient probablement conservé l'usage du grec jusque sur le sol de leur patrie religieuse. S'il n'en était pas ainsi, le silence du Thalmud, surtout à l'égard des Esséniens, serait d'autant plus inexplicable que ces sectaires, au témoignage de Josèphe, auraient déjà été connus sous le règne de Jonathas Macchabée, c'est-à-dire plus d'un siècle et demi avant l'ère chrétienne [1].

Si les Juifs de la Palestine vivaient dans cette ignorance au sujet de leurs propres frères, dont quelques-uns devaient être pour eux un juste sujet d'orgueil, comment supposer qu'ils fussent beaucoup mieux instruits de ce qui se passait, à la même distance, dans les écoles païennes? Nous avons déjà dit que la langue grecque était fort en honneur parmi eux : mais leur a-t-elle jamais été assez familière pour leur permettre de suivre le mouvement philosophique de leur temps? C'est ce que l'on peut à bon droit révoquer en doute. D'abord, ni le *Thalmud*, ni le *Zohar* ne nous offrent aucune trace, ils ne citent aucun monument de la civilisation grecque. Or comment entendre une langue si on ne connaît pas les œuvres qu'elle a produites? Ensuite nous apprenons de Josèphe lui-même [2], qui était né en Palestine et y avait passé la plus grande partie de ses jours, que ce célèbre historien, pour écrire, ou plutôt pour traduire ses ouvrages en grec, a eu besoin de se faire aider. Dans un autre endroit [3] il s'exprime à cet égard d'une manière encore plus explicite, appliquant à ses compatriotes, en général, ce qu'il avoue de lui-même ; puis, il ajoute que l'étude des langues est fort peu considérée dans son pays, qu'elle y est regardée comme une occupation profane qui convient mieux à des esclaves qu'à

1. *Antiquités jud.*, liv. XIII, chap. IX. Josèphe ne dit pas que les Esséniens fussent alors établis en Palestine.

2. *Jos. contre Appion*, I, 9. Χρησάμενος τισὶ πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμεν τῶν πράξεων τὴν παράδωσιν.

3. *Antiquités judaïques*, liv. XX, chap. IX, c'est-à-dire à la fin de l'ouvrage.

des hommes libres; qu'enfin l'on n'y accorde son estime et le titre de sages qu'à ceux qui possèdent à un haut degré de perfection la connaissance des lois religieuses et des saintes Écritures. Et cependant Josèphe appartenait à l'une des familles les plus distinguées de la Terre-Sainte; issu en même temps du sang des rois et de la race sacerdotale, nul n'était mieux placé que lui pour se faire initier à toutes les connaissances de son pays, à la science religieuse comme à celle qui prépare les personnes d'une haute naissance à la vie politique. Ajoutez à cela que l'auteur des *Antiquités* et de la *Guerre des Juifs* ne devait pas éprouver, en se livrant à des études profanes, le même scrupule que ses compatriotes, restés fidèles à leur pays et à leurs croyances[1]. Du reste, en admettant que la langue grecque fût beaucoup plus cultivée en Palestine que nous n'avons le droit de le supposer, on serait encore bien éloigné de pouvoir en rien conclure par rapport à l'influence de la philosophie alexandrine. En effet, le Thalmud établit expressément une distinction entre la *langue* et ce qu'il appelle la *science* grecque[2], לשון יוונית לחוד וחכמת יוונית לחוד; autant il accorde à celle-là de respect et d'honneur, autant il a celle-ci en exécration. La *Mischna*, toujours très concise, comme doit l'être un recueil de décisions légales, se borne à énoncer la défense d'élever son fils dans la science grecque, en ajoutant toutefois que cette interdiction a été portée durant la guerre de Titus[3]. Mais la *Guemara* est beaucoup plus explicite, en même temps qu'elle fait remonter bien plus haut la disposition dont nous venons de parler. « Voici, dit-elle, ce que nos maîtres nous ont « enseigné : Pendant la guerre qui avait éclaté entre les

1. Le caractère de Josèphe est très bien apprécié dans une thèse pleine d'intérêt, soutenue à la Faculté des lettres de Paris, par M. Philarète Chasles : *De l'Autorité historique de Flavius Josèphe.*

2. *Tract. Sota*, fol. 49, ad fin.

3. *Ib. supr.* בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד אדם את בנו חכמת יוונית.

« princes hasmonéens, Hyrcan faisait le siège de Jérusalem, « Aristobule était l'assiégé. Tous les jours on descendait, le « long des murs, une caisse remplie d'argent, et l'on en reti- « rait en échange les victimes nécessaires aux sacrifices Or « il se trouvait dans le camp des assiégeants un vieillard qui « connaissait la science grecque. Ce vieillard se servit auprès « d'eux de sa science et leur dit : Tant que vos ennemis « pourront célébrer le service divin, ils ne tomberont pas en « votre pouvoir. Le lendemain, arriva comme d'habitude « la caisse remplie d'argent; mais cette fois on envoya en « échange un pourceau. Quand l'animal immonde fut arrivé « à mi-hauteur du rempart, il y enfonça ses ongles, et la terre « d'Israël fut ébranlée dans une étendue de quatre cents pa- « rasahs. C'est alors que fut prononcé cet anathème : Mau- « dit soit l'homme qui élève des pourceaux; maudit celui « qui fait enseigner à ses fils la science grecque [1]. » A part la circonstance fabuleuse et ridicule du tremblement de terre, il n'y a rien dans ce récit qui n'ait une valeur aux yeux de la critique. Le fond en paraît vrai, car on le trouve aussi dans Josèphe [2]. Selon ce dernier, les gens d'Hyrcan, après avoir promis de faire passer aux assiégés, à raison de mille drachmes par tête, plusieurs animaux destinés aux sacrifices, se firent livrer l'argent et refusèrent les victimes. C'était une action doublement odieuse aux yeux des Juifs, car non seulement, comme le remarque l'historien que nous venons de citer, elle violait la foi jurée aux hommes, mais elle atteignait en quelque façon Dieu lui-même. Maintenant, qu'on ajoute cette nouvelle circonstance, très vraisemblable d'ailleurs, qu'à la place de la victime si impatiemment attendue les prêtres virent arriver dans l'enceinte consacrée l'animal pour lequel ils éprouvaient tant d'horreur, alors le blasphème et

1. *Ib. supr.* C'est la *Guémara* qui suit immédiatement la *Mischna,* citée dans la note précédente.

2. *Antiquit. jud.,* liv. XIV, chap. III.

le parjure seront arrivés à leur comble. Or, sur qui fait-on peser la responsabilité d'un tel crime? chez qui en va-t-on chercher la pensée première? Chez ceux qui négligent la loi de Dieu pour rechercher la sagesse des nations. Que cette accusation soit fondée ou non, peu nous importe; que l'anathème dont elle est la justification ou la cause ait été prononcé pendant la guerre des Hasmonéens ou celle de Titus, peu nous importe encore. Mais ce qui nous intéresse et nous paraît en même temps hors de doute, c'est que l'érudition grecque, à quelque degré qu'elle ait pu exister dans la Palestine, y était regardée comme une source d'impiété, et constituait par elle-même un double sacrilège : aucune sympathie, aucune alliance ne pouvaient donc s'établir entre ceux qui en étaient soupçonnés et les fondateurs ou les dépositaires de l'orthodoxie rabbinique. Il est vrai que le *Thalmud* rapporte aussi, au nom d'un certain rabbi Jehoudah, qui les tenait d'un autre docteur plus ancien appelé Samuel, les paroles suivantes de Simon, fils de Gamaliel, celui-là même qui joue un si beau rôle dans les Actes des apôtres : « Nous « étions mille enfants dans la maison de mon père[1] : cinq « cents d'entre eux étudiaient la loi, et cinq cents étaient « instruits dans la science grecque. Aujourd'hui il n'en reste « plus que moi et le fils du frère de mon frère[2]. » A cette objection, la *Guemara* répond : Il faut faire une exception pour la famille de Gamaliel qui touchait de près à la cour[3].

1. Je traduis littéralement ces deux mots בית אבא, parce que je ne suppose pas qu'il soit ici question de l'école religieuse, mais bien de la famille de Gamaliel. Ce qui le prouve, c'est que la justification donnée par le *Thalmud* ne porte que sur la personne et la famille de ce docteur. Le privilège dont il jouissait ne devait pas s'étendre à des étrangers.

2. *Ib. supr.* אמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב״ג אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יונית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא באסיא.

3. *Ib. supr.* שאני של בית ר״ג דקרובין למלכות הוו.

Remarquons d'ailleurs que ce passage tout entier est loin de nous offrir le même caractère que le précédent : il ne s'agit plus d'une tradition générale, mais d'un simple ouï-dire, d'un témoignage individuel qui est déjà loin de sa source. Quant au caractère de Gamaliel, tel que la tradition nous le représente, il n'a rien qui le distingue des autres docteurs de la loi, que son attachement même au judaïsme le plus orthodoxe et le respect universel qu'il inspirait (νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ) [1]. Or, de tels sentiments ne pourraient guère se concilier avec la réputation d'impiété faite aux Hellénistes [2]; de plus, ce patriarche de la synagogue, déjà vieux au temps des apôtres, était mort depuis longtemps quand l'école d'Alexandrie a été fondée. Enfin, puisque la maison de Gamaliel était une exception, le fait, quel qu'il soit, a dû disparaître avec la cause, et il est vrai qu'on n'en trouve plus dans la suite la moindre trace. Contre ce texte si obscur et si incertain, nous en trouvons un autre, parfaitement d'accord avec les termes sévères de la *Mischna*. « Ben Domah demanda à son oncle, rabbi Ismaël, si, après « avoir achevé l'étude de la loi, il lui serait permis d'ap- « prendre la science grecque. Le docteur lui cita ce verset : « Le livre de la loi ne quittera pas ta bouche; tu le médi- « teras nuit et jour. Maintenant, ajouta-t-il, trouve-moi une « heure qui n'appartienne ni au jour ni à la nuit, et je te « permettrai de l'employer à l'étude de la science grecque [3]. » Mais ce qui achève de ruiner l'hypothèse qui donne à la philosophie alexandrine des adeptes parmi les docteurs de la Judée, c'est que tous les passages précédemment cités (et nous n'en connaissons pas d'autres) nous autorisent à croire que le nom même de la philosophie était inconnu parmi eux. En

1. C'est l'expression même dont se sert l'Evangile. *Act. ap.*, V, 34-49.
2. Jost, *Histoire des Juifs*, t. III, p. 170 et seq.
3. *Trait. Menachoth*, fol. 90. צא ובדוק שעה שאינה לא יום ולא לילה ולמוד בה חכמת יונית׃

effet, quel philosophe que ce vieillard qui conseille à Hyrcan de faire servir contre ses ennemis les exigences de leur culte, d'un culte qui était aussi le sien ! Ce serait plutôt un politique à la manière de Machiavel. Le moyen aussi de supposer la philosophie parmi les connaissances qu'il fallait posséder pour être admis chez le roi Hérode ! Si nous consultons sur ce point le commentateur le plus ancien et le plus célèbre, Raschi, il ne fera que nous confirmer dans notre opinion : « Ce « que le Thalmud, dit-il, entend par *science grecque*, n'est pes « autre chose qu'une langue savante, en usage chez les gens « de cour, et que le peuple ne saurait comprendre[1]. » Cette explication, quoique très sage, est peut-être un peu restreinte ; mais, à coup sûr, l'expression douteuse à laquelle elle se rapporte ne peut pas désigner plus qu'une certaine culture générale, et plutôt encore une certaine liberté d'esprit produite par l'influence des lettres grecques.

Tandis que les traditions religieuses de la Judée expriment tant de haine pour toute sagesse venue des Grecs, voici avec quel enthousiasme, avec quelle adoration et quelle terreur superstitieuses elles parlent de la kabbale : « Un jour,

1. *Raschi, Glose sur le Thalmud*, passage cité ; לשון חכמה שמדברים בני פלטרין ואין שאר העם מכירין בו. Maïmonides, dans son commentaire sur la *Mischna*, s'exprime sur le même sujet dans les termes suivants : « La science grecque était un langage allégorique et détourné du droit sens comme le sont encore aujourd'hui les énigmes et les emblèmes. » הרמזים שהם בלשונות שנוטים מדרך הישרה כמו הרמזים וההידות. « Nul doute, ajoute-t-il, qu'il « n'existât chez les Grecs un langage semblable, quoique nous n'en ayons pas « conservé la moindre trace. » Cette opinion est parfaitement ridicule et ne mérite pas même d'être discutée. Nous en dirons autant de celle de Gfrœrer (*Histoire critique du Christianisme primitif*, t. II, pag. 352). S'appuyant sur les paroles de Maïmonides, le critique allemand suppose que la science grecque, telle que l'entendent les Thalmudistes, n'est pas autre chose que l'interprétation symbolique, appliquée aux Écritures par les Juifs d'Alexandrie, et il en conclut que les idées mystiques de la Palestine sont empruntées à l'Égypte. Mais comment apercevoir le moindre rapport entre cet ordre d'idées et le conseil qui a été donné à Hyrcan, ou les usages pratiqués à la cour du roi Hérode ?

« notre maître[1] Jochanan ben Zachaï se mit en voyage, « monté sur un âne et suivi de rabbi Éléazar ben Aroch. Alors « celui-ci le pria de lui enseigner un chapitre de la *Mercaba*. « Ne vous ai-je pas dit, répondit notre maître, qu'il est dé- « fendu d'expliquer la *Mercaba* à une seule personne, à « moins que sa propre sagesse et sa propre intelligence ne « puissent y suffire. Que du moins, répliqua Éléazar, il me « soit permis de répéter devant toi ce que tu m'as appris de « cette science. Eh bien, parle, répondit encore notre maî- « tre. En disant cela, il descendit à terre, se voila la tête et « s'assit sur une pierre, à l'ombre d'un olivier.... A peine « Éléazar, fils d'Aroch, eut-il commencé à parler de la *Mer-* « *caba*, qu'un feu descendit du ciel, enveloppant tous les « arbres de la campagne, qui semblaient chanter des hym- « nes, et du milieu du feu on entendait un ange exprimer « sa joie en écoutant ces mystères[2].... » Deux autres docteurs, rabbi Josué et rabbi Jossé, ayant plus tard voulu suivre l'exemple d'Éléazar, des prodiges non moins étonnants vinrent frapper leurs yeux : le ciel se couvrit tout à coup d'épais nuages, un météore assez semblable à l'arc-en-ciel brilla à l'horizon, et l'on voyait les anges accourir pour les entendre comme des curieux qui s'assemblent sur le passage d'une noce[3]. Est-il possible, après avoir lu ces lignes, de suppo-

1. Nous traduisons ainsi le mot רבן (raban) non seulement parce que c'est un titre supérieur à celui de rabbi (רבי), mais aussi parce que c'est probablement une abréviation du mot רבנו qui signifie littéralement *notre maître :* rabbi signifie *mon maître*. Le premier de ces deux titres appartient aux Thanaïm et exprime une autorité plus générale que le second.

2. *Thal. Bab.*, *traité Chaguiga*, fol. 14.

3. *Thalm. Bab.*, *traité Chaguiga*. Ces deux passages n'en forment qu'un seul, qui n'est pas fini au point où nous nous sommes arrêté : il faut y ajouter le songe raconté par Jochanan ben Zachaï, quand on vint lui rapporter les prodiges opérés par ses disciples : « Nous étions, vous et moi, sur le mont Sinaï, « quand, du haut du ciel, une voix nous fit entendre ces paroles : Montez ici, « montez ici où de splendides festins sont préparés pour vous, pour vos disci-

ser encore que la kabbale ne soit qu'un rayon dérobé au soleil de la philosophie alexandrine?

Cependant, nous sommes obligé de le reconnaître, il existe entre la kabbale et le nouveau platonisme d'Alexandrie de telles ressemblances, qu'il est impossible de les expliquer autrement que par une origine commune; et, cette origine, peut-être serons-nous obligé de la chercher ailleurs que dans la Judée et dans la Grèce. Nous croyons inutile de faire remarquer que l'école d'Ammonius, comme celle de Simon ben Jochaï, s'était enveloppée de mystère, et avait résolu de ne jamais livrer au public le secret de ses doctrines [1]; qu'elle aussi se faisait passer, au moins par l'organe de ses derniers disciples, pour l'héritière d'une antique et mystérieuse tradition, nécessairement émanée d'une source divine[2]; qu'elle possédait au même degré la science et l'habitude des interprétations allégoriques [3]; qu'enfin elle plaçait au-dessus de la raison les prétendues lumières de l'enthousiasme et de la foi [4]; ce sont là des prétentions communes à toute espèce de

« ples et toutes les générations qui entendront leurs doctrines. Vous êtes des-« tinés à entrer dans la troisième catégorie. » Ne pourrait-on pas voir dans ces derniers mots une allusion aux quatre mondes des kabbalistes? Cette conjecture est d'autant plus fondée, qu'au-dessus du troisième degré, appelé le monde *Bériah*, il n'y a plus que les attributs divins.

1. Porphyre, *Vie de Plotin*.

2. Selon Proclus, la philosophie de Platon a existé de tout temps dans la pensée des hommes les plus éminents; c'est dans les mystères qu'elle s'est transmise d'âge en âge jusqu'à Platon, qui, à son tour, l'a communiquée à ses disciples. Ἁπᾶσαν μὲν τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκλάμψαι νομίζω κατὰ τὴν τῶν κρειττόνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν.... τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχοος κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνοὺς τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετείληφε.

3. Il y a, dit Proclus, trois manières de parler de Dieu : l'une mystique ou divine, ἐνθεαστικῶς; l'autre dialectique, διαλεκτικῶς, et la troisième symbolique, συμβολικῶς. *Ib. supra*, chap. IV. Cette distinction rappelle les trois *vêtements de la loi* admis par le *Zohar*.

4. Cette préférence est exprimée à satiété dans tous les ouvrages de Plotin et de Proclus, mais nous citerons principalement, dans la *Théologie platoni-*

mysticisme, et nous n'y arrêterons pas notre attention, afin d'arriver sans retard à des points plus importants. 1° Pour Plotin et ses disciples, comme pour les adeptes de la kabbale, Dieu est avant tout la cause immanente et l'origine substantielle des choses. Tout part de lui, et tout retourne en lui ; il est le commencement et la fin de tout ce qui est[1]. Il est, comme dit Porphyre, partout et nulle part. Il est partout, car tous les êtres sont en lui et par lui; il n'est nulle part, car il n'est contenu dans aucun être en particulier ni dans la somme des êtres[2]. Il est si loin d'être la réunion de toutes les existences particulières, qu'il est même, dit Plotin[3], au-dessus de l'être, dans lequel il ne peut voir qu'une de ses manifestations. S'il est supérieur à l'être, il est également supérieur à l'intelligence, qui, nécessairement émanée de lui, ne saurait l'atteindre. Aussi, quoiqu'on l'appelle généralement l'unité (*τὸ ἕν*) ou le premier, serait-il plus juste de ne lui donner aucun nom, car il n'y en a pas qui puisse exprimer son essence ; il est l'ineffable et l'inconnu (*ἀῤῥητός, ἀγνωστός*)[4]. Tel est absolument le rang de l'*En Soph*, que le *Zohar* appelle toujours l'inconnu des inconnus, le mystère des mystères, et qu'il place bien au-dessus de toutes les *Sephiroth*, même de celle qui représente l'être à son plus haut degré d'abstraction. 2° Pour les platoniciens d'Alexandrie, Dieu ne peut être conçu que sous la forme trinitaire : il y a d'abord une trinité générale qui se compose des trois termes

cienne de ce dernier, le chapitre xxv du livre Ier, où la foi est définie d'une manière très remarquable.

1. Procl., in *Theol. Plat.*, I, 3; II, 4; *Element. theol.*, 27-34, et dans les *Comment. sur Platon.*

2. Πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν Θεῷ, καὶ οὐκ αὐτὸς... τὰ ὄντα τὰ πάντα γένηται δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. *Sent. ad intelligib.*, chap. xxxii.

3. 6e *Ennéade*, VIII, 19. — Voy. aussi Jamblique, *de Mysteriis Ægypt.*, sect. VIII, chap. ii.

4. Proclus, in *Theol. Plat.*, liv. II, chap. vi; II, 4.

suivants, empruntés à la langue de Platon : l'unité ou le bien (τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν), l'intelligence (νοῦς) et l'âme du monde (ψυχὴ τοῦ παντός, τῶν ὅλων) ou le Démiourgos[1]. Mais chacun de ces trois termes donne naissance à une trinité particulière. Le bien ou l'unité dans ses rapports avec les êtres est à la fois le principe de tout amour ou l'objet du désir universel (ἐφετόν), la plénitude de la puissance et de la jouissance (ἱκανόν) et enfin la souveraine perfection (τέλειον). Comme possédant la plénitude de la puissance, Dieu tend à se manifester hors de lui, à devenir cause productrice ; comme objet de l'amour et du désir, il attire à lui tout ce qui est, il devient une cause finale ; et comme type de toute perfection, il change ces dispositions en une vertu efficace, source et fin de toute existence[2]. Cette première trinité n'a pas d'autre nom que celui du bien lui-même (τριὰς ἀγαθοειδής). Vient ensuite la trinité intelligible (τριὰς νοητή) ou la sagesse divine, au sein de laquelle se réunissent et se confondent, jusqu'à la plus parfaite identité, l'être, la vérité et la vérité intelligible, c'est-à-dire la chose pensante, la chose pensée et la pensée elle-même[3]. Enfin, l'âme du monde ou le Démiourgos peut aussi être regardée comme une trinité à laquelle il donne son nom (τριὰς δημιουργική). Elle comprend la substance même de l'univers ou la puissance universelle qui agit dans toute la nature, le mouvement ou la génération des êtres, et leur retour dans le sein de la substance qui les a produits[4]. A ces trois aspects de la nature, on peut en substituer trois autres que représentent d'une manière symbolique autant de divinités de l'Olympe : Jupiter

1. Plot., *Ennead.*, II, liv. IX ; 1 ; *Ennead.*, III, liv. V, 3, etc. Proclus, *Theol. Plat.*, I, 23.

2. Proclus, ouvr. cité, liv. I, chap. XXIII.

3. Plotin, *Ennead.*, VI, liv. VIII, 16 ; *Enn.*, IV, liv. III, 17 et passim. — Proclus, *Theol. Plat.*, I, 23. Δῆλον οὖν ὅτι τριαδικόν ἐστι τὸ τῆς Σοφίας γένος Πλῆρες μὲν οὖν τοῦ ὄντος καὶ τῆς ἀληθείας, γεννητικὸν δὲ τῆς νοερᾶς ἀληθείας.

4. Proclus, *Theol. secund. Plat.*, liv. VI, chap. VII, VIII et seq.

est le Démiourgos universel des âmes et des corps [1], Neptune a l'empire des âmes, et Pluton celui des corps. Ces trois trinités particulières, qui se confondent et se perdent en quelque façon dans une trinité générale, ne se distinguent pas beaucoup de la classification des attributs divins dans le *Zohar*. Rappelons-nous en effet que toutes les *Sephiroth* sont divisées en trois catégories qui forment également dans leur ensemble une trinité générale et indivisible. Les trois premières ont un caractère purement intellectuel; celles qui viennent après ont un caractère moral, et les dernières se rapportent à Dieu considéré dans la nature. 3° Les deux systèmes que nous comparons entre eux nous font concevoir exactement de la même manière la génération des êtres ou la manifestation des attributs de Dieu dans l'univers. L'intelligence dans la doctrine de Plotin et de Proclus étant, comme nous l'avons déjà dit, l'essence même de l'être, l'être et l'intelligence étant absolument identiques dans le sein de l'unité, il en résulte que toutes les existences dont se compose l'univers et tous les aspects sous lesquels nous pouvons les considérer, ne sont qu'un développement de la pensée absolue ou une sorte de dialectique créatrice, qui, dans la sphère infinie où elle s'exerce, produit en même temps la lumière, la réalité et la vie [2]. En effet, rien ne se sépare absolument du principe ou de la suprême unité, toujours immuable et semblable à elle-même; tous les êtres et toutes les forces que nous distinguons dans le monde, elle les renferme, mais d'une manière intellectuelle. Dans la seconde

1. Τῆς δημιουργικῆς τριάδος ἔλαχε τὴν ὑψηλοτάτην τάξιν Ζεύς. Ὁ Ποσειδῶν συμπληροῖ τὰ μέσα τῆς δημιουργικῆς, καὶ μάλιστα τὸν ψυχικὸν διάκοσμον κυβερνᾷ. κ. τ. λ. *L. c.*, liv. VI, chap. xxii et seq.

2. Ἅπασα μονὰς ὑποστήσει πλῆθος μὲν ὡς ἑαυτῆς δεύτερον γεννῶσα καὶ μεριζόμενον τὰς ἐν αὐτῇ κρυφίως προϋπαρχούσας δυνάμεις. *L. c.*, liv. III, chap. i. — Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τῶν νοητῶν πάντα πρόεισι τὰ ὄντα, κατ' αἰτίαν ἐκεῖ πάντα προϋπάρχει. Liv. V, chap. xxx.

unité ou dans l'intelligence proprement dite, la pensée se divise; elle devient sujet, objet et acte de la pensée. Enfin, dans les degrés inférieurs, la multiplicité et le nombre s'étendent à l'infini [1]; mais en même temps l'essence intelligible des choses s'affaiblit graduellement jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'une négation pure. Dans cet état, elle devient la matière, que Porphyre [2] appelle l'absence de tout être (ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος) ou un non-être véritable (ἀληθινὸν μὴ ὄν), que Plotin nous représente plus poétiquement sous l'image des ténèbres qui marquent la limite de notre connaissance, et auxquelles notre âme, en s'y réfléchissant, a donné une forme intelligible [3]. Rappelons-nous deux passages remarquables du *Zohar*, où la pensée, d'abord confondue avec l'être dans un état d'identité parfaite, produit successivement toutes les créatures et tous les attributs divins en prenant d'elle-même une connaissance de plus en plus variée et distincte. Les éléments eux-mêmes, j'entends les éléments matériels et les divers points qu'on distingue dans l'espace, sont comptés parmi les choses qu'elle produit éternellement de son propre sein [4]. Il ne faut donc jamais prendre à la lettre, soit dans la doctrine hébraïque, soit dans la doctrine alexandrine, toutes les métaphores qui nous représentent le principe suprême des choses comme un foyer de lumière dont émanent éternellement, sans l'épuiser, des rayons par lesquels se révèle sa présence sur tous les points de l'infini. La lumière, comme le dit expressément Proclus [5], n'est pas autre chose ici que l'intelligence ou la participation de l'existence divine

1. Ἦσαν μὲν οὖν καὶ ἐν τῇ πρώτῃ μονάδι δυνάμεις, ἀλλὰ νοητῶς· καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ προσοδοι καὶ ἀπογεννήσεις, ἀλλὰ νοετῶς καὶ νοερῶς· ἐν δὲ τρίτῃ πανδήμος ὁ ἀριθμὸς ὅλον ἑαυτὸν ἐκφήνας. *L. c.*, liv. IV, chap. XXIX.

2. *Sentent. ad intelligib.*, édit. de Rome, chap. XXII.

3. Plotin, *Enn.*, IV, liv. III, chap. IX. — *Enn.*, I, liv. VIII, chap. VII. — *Enn.*, II, liv. III, chap. IV.

4. Voy. la deuxième partie, p. 191 et seq.

5. *Theolog. secund. Plat.*, liv. II, chap. IV.

(*οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ φῶς ἢ μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως*). Le foyer inépuisable dont elle découle sans interruption, c'est l'unité absolue au sein de laquelle l'être et la pensée se confondent [1]. Il serait sans utilité de reproduire ici, pour le compte de l'école néoplatonique, tout ce que nous avons dit, dans l'analyse du *Zohar*, sur l'âme humaine et son union avec Dieu par la foi et par l'amour. Sur ce point, tous les systèmes mystiques sont nécessairement d'accord, car il peut être regardé comme la base, comme le fond même du mysticisme. Nous terminerons donc ce rapide parallèle, en nous demandant s'il est bien possible d'expliquer par l'identité des facultés humaines, ou les lois générales de la pensée, des ressemblances aussi profondes et aussi continues, dans un ordre d'idées à peu près inaccessibles pour la plupart des intelligences? D'un autre côté, nous croyons avoir suffisamment démontré que les docteurs de la Palestine ne pouvaient pas avoir puisé dans la civilisation grecque, objet de leurs malédictions et de leurs anathèmes, une science devant laquelle l'étude même de la loi perdait son importance. Nous n'admettrons pas même aux honneurs de la critique la supposition que les philosophes grecs pourraient avoir mis à profit la tradition judaïque; car si Numenius [2] et Longin parlent de Moïse; si l'auteur, quel qu'il soit, des *Mystères égyptiens* [3] admet dans son système théologique les anges et les archanges, c'est probablement d'après la version des Septante, ou par suite des relations qui ont existé entre ces trois philosophes et les Juifs hellénistes de l'Égypte : il serait absurde d'en conclure qu'ils ont été initiés aux redoutables

1. Καὶ ἡ οὐσία καὶ ὁ νοῦς ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ πρώτως ὑφέσταναι λέγεται, καὶ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ὕπαρξιν ἔχειν, καὶ πληροῦσθαι τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς ἐκεῖθεν προϊόντος.... καὶ ὁ νοῦς ἄρα θεὸς διὰ τὸ φῶς τὸ νοερὸν καὶ τὸ νοητὸν τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ πρεσβύτερον. *L. c.*, liv. II, chap. IV.

2. Numenius appelle Platon un Moïse parlant attique. (Porphyre, *de Antro Nympharum.*)

3. *De Mysteriis ægypt.*, sect. II, chap. XI.

mystères de la *Mercaba*. Il nous reste par conséquent à examiner s'il n'y a pas quelque doctrine plus ancienne dont aient pu sortir à la fois, sans avoir connaissance l'un de l'autre, et le système kabbalistique et le prétendu platonisme d'Alexandrie. Or, sans avoir besoin de quitter la capitale des Ptolémées, nous trouvons sur-le-champ, dans le sein même de la nation juive, un homme qu'on peut juger très diversement, mais qui reste toujours en possession d'une éclatante célébrité, que les historiens de la philosophie regardent assez généralement comme le vrai fondateur de l'école d'Alexandrie, tandis que chez quelques critiques et la plupart des historiens modernes du judaïsme il passe pour l'inventeur du mysticisme hébreu. Cet homme, c'est Philon. C'est donc sur son système, si toutefois il en a un, que vont porter maintenant nos recherches, c'est dans ses opinions et ses nombreux écrits que nous essaierons de découvrir les premiers vestiges de la kabbale; je dis seulement de la kabbale, car les rapports de Philon avec les écoles de philosophie païenne qui furent fondées après lui se montreront d'eux-mêmes ; et d'ailleurs l'origine de cette philosophie, si digne qu'elle soit de notre intérêt, ne doit être pour nous, dans ce travail, qu'une question tout à fait secondaire.

CHAPITRE III

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LA DOCTRINE DE PHILON

Sans répéter ici ce que nous avons dit précédemment de l'ignorance et de l'isolement où se trouvaient, les uns par rapport aux autres, les Juifs de la Palestine et ceux de l'Égypte, nous pourrions ajouter à ces considérations que le nom de Philon n'est jamais prononcé par les écrivains israélites du moyen âge : ni Saadiah, ni Maimonides, ni leurs disciples plus récents, ni les kabbalistes modernes ne lui ont même consacré un souvenir, et aujourd'hui encore il est à peu près inconnu parmi ceux de ses coreligionnaires qui sont demeurés étrangers aux lettres grecques. Mais nous n'insisterons pas plus longtemps sur ces faits extérieurs, dont nous sommes loin de nous exagérer l'importance. C'est, comme nous l'avons dit à l'instant, dans les opinions mêmes de notre philosophe, éclairées par les travaux de la critique moderne[1], que nous allons chercher la solution du problème qui nous occupe.

On ne trouvera jamais dans les écrits de Philon quelque

1. Gfrœrer, *Histoire critique du christianisme primitif.* — Daehne, *Exposition historique de l'école religieuse des Juifs d'Alexandrie*, Halle, 1834. — Grossmann, *Quæstiones Philoneæ*, Leipzig, 1829. — Creuzer, dans le journal intitulé *Études et critiques relatives à la théologie*, année 1832, 1re livraison.

chose qu'on puisse appeler un système, mais des opinions disparates, juxtaposées sans ordre, au gré d'une méthode éminemment arbitraire, je veux parler de l'interprétation symbolique des Écritures saintes. Liés entre eux par un lien unique, le désir qu'éprouvait l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations, tous les éléments de ce chaos peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon [1], mais surtout celui de Platon, dont le langage aussi bien que les idées occupent pour ainsi dire le premier plan dans tous les écrits du philosophe israélite : les autres, par le mépris qu'ils inspirent pour la raison et pour la science, par l'impatience avec laquelle ils précipitent en quelque sorte l'âme humaine dans le sein de l'infini, trahissent visiblement leur origine étrangère et ne peuvent venir que de l'Orient. Ce dualisme dans les idées de Philon étant un fait de la plus haute importance, non seulement dans la question que nous avons à résoudre, mais dans l'histoire de la philosophie en général, nous allons essayer d'abord de le mettre entièrement hors de doute, au moins pour les points les plus saillants et les plus dignes de notre intérêt.

Quand Philon parle de la création et des premiers principes des êtres, de Dieu et de ses rapports avec l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourra jamais mettre d'accord. L'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est enseigné dans le *Timée*; l'autre nous fait penser à la fois à Plotin et à la kabbale. Voici d'a-

1. Voy. l'article de Creuzer, *Theologische Studien und Kritiken*, année 1832, 1re liv., p. 18 et seq. — Ritter, article *Philon*, tome IV de la traduction de M. Tissot.

bord la première, assez singulièrement placée dans la bouche de Moïse : Le législateur des Hébreux, dit notre auteur dans son *Traité de la création*[1], reconnaissait deux principes également nécessaires, l'un actif et l'autre passif. Le premier, c'est l'intelligence suprême et absolue, qui est au-dessus de la vertu, au-dessus de la science, au-dessus du bien et du beau en lui-même. Le second, c'est la matière inerte et inanimée, mais dont l'intelligence a su faire une œuvre parfaite en lui donnant le mouvement, la forme et la vie. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous répéter dans un autre de ses écrits[2] cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne peut naître ou s'anéantir absolument, mais que les mêmes éléments passent d'une forme à une autre. Ces éléments sont la terre, l'eau, l'air et le feu. Dieu, comme l'enseigne aussi le *Timée*, n'en laissa aucune parcelle en dehors du monde, afin que le monde soit une œuvre accomplie et digne du souverain architecte[3]. Mais avant de donner une forme à la matière et l'existence à cet univers sensible, Dieu avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les archétypes, les idées incorruptibles des choses[4]. La bonté divine, qui est la seule cause de la formation du monde[5], nous explique aussi pourquoi il ne doit

1. *De mundi opificio*, I, 4. — Nous avons déjà cité ce passage dans l'introduction.

2. *De incorrupt. mund.* Ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται. Ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανον ἐστὶ γενέσθαι τὶ, κ. τ. λ.

3. Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγίστῳ δημιουργῷ διαπλάσασθαι. Τελειότατον δὲ οὐκ ἂν ἦν εἰ μὴ τελείοις συνεπληροῦτο μέρεσιν, ὥστε ἐκ γῆς ἁπάσης καὶ πάντος ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς, μηδενὸς ἔξω καταλειφθέντος, συνέστη ὅδε ὁ κόσμος. (*De plantat. Noe*, II, init.)

4. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς, ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος. κ. τ. λ. (*De mund. opific.*)

5. Εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ, φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις. Puis vient la phrase même de *Timée*. *Ib. supra.*

pas périr. Dieu ne peut pas, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie générale, soient remplacés par le chaos ; et imaginer un monde meilleur, qui doit un jour remplacer le nôtre, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté envers l'ordre actuel des choses [1]. D'après ce système, la génération des êtres ou l'exercice de la puissance qui a formé l'univers a nécessairement commencé ; il ne peut pas non plus continuer sans fin, car, le monde une fois formé, Dieu ne peut pas le détruire pour en produire un autre ; la matière ne peut pas rentrer dans le chaos général. De plus, Dieu n'est pas la cause immanente des êtres, ni une cause créatrice dans le sens de la théologie moderne, il n'est que le souverain architecte, le Démiourgos, et tel est en effet le terme dont Philon se sert habituellement, quand il est sous l'influence de la philosophie grecque [2]. Enfin Dieu n'est pas seulement au-dessus, mais complètement en dehors de la création (*ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν*) [3], car lui qui possède la science et le bonheur infinis ne peut pas être en rapport avec une substance impure et sans forme comme la matière [4].

Eh bien, qu'on essaie maintenant de concilier ces principes avec les doctrines suivantes : Dieu ne se repose jamais dans ses œuvres, mais sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler et celle de la neige de répandre le froid [5]. Le repos, quand ce mot s'applique à Dieu, ce n'est pas l'inaction, car la cause active de l'univers ne peut jamais cesser de produire les œuvres les plus belles ;

1. *Quod mund. sit incorrupt.*, p. 949 et 950.

2. Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγίστῳ δημιουργῷ διαπλάσασθαι. (*De plantat. Noe*, init.)

3. *De Posteritate Caini.*

4. *De Sacrificantibus*, ed. Mangey, t. II, p. 261.

5. Παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρός καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν. *Legis Alleg.*, I, ed. Mangey, t. I, p. 44.

mais on dit que Dieu se repose, parce que son activité infinie s'exerce spontanément (*μετὰ πολλῆς εὐμαρείας*), sans douleur et sans fatigue[1]; aussi est-il absurde de prendre à la lettre les paroles de l'Écriture, quand elle nous apprend que le monde a été fait en six jours. Bien loin de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé dans le temps, car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a été produit avec les choses et n'est qu'une image périssable de l'éternité[2]. Quant à l'action divine, elle ne consiste plus, comme tout à l'heure, à donner une forme à la matière inerte, à faire sortir du désordre et des ténèbres tous les éléments qui doivent concourir à la formation du monde, elle devient réellement créatrice et absolue; elle n'est pas plus limitée dans l'espace que dans la durée. « Dieu, dit expres-« sément Philon, en faisant naître les choses, ne les a pas « seulement rendues visibles, mais il a produit ce qui au-« paravant n'existait pas; il n'est pas seulement l'architecte « (le Démiourgos) de l'univers, il en est aussi le créa-« teur[3]. » Il est le principe de toute action dans chaque être en particulier, aussi bien que dans l'ensemble des choses, car à lui seul appartient l'activité; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif[4]. C'est ainsi, probablement, que tout est rempli, que tout est pénétré de sa pré-

1. Ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶ· ἐπείδαν φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείαν μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνεργείαν. *De Cherubin.*, p. 123.

2. Εὔηθες πανὺ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγόνεναι. *Leg. Alleg. Ib. supr.* Οὗτος οὖν (ὁ κόσμος) ὁ νεώτερος υἱὸς ὁ αἰσθητὸς, κινηθεὶς, τὴν χρόνου φύσιν ἀναλάμψαι καὶ ἀνασχεῖν ἐποίησεν. *Quod Deus sit immutabilis.* — Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου Θεός. *Ib.*

3. Ὁ Θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ὅ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν. *De Somniis*, p. 577.

4. Θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστί. — Ἴδιον μὲν Θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὅ οὐ Θέμις ἐπιγράψασθαι γεννήτῳ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. *Legis Alleg.*, I; *De Cherubin.*, t. I, p. 153, ed. Mang.

sence ; c'est ainsi qu'il ne permet pas que rien reste vide et abandonné de lui-même[1]. Comme il n'est rien cependant qui puisse contenir l'infini, en même temps qu'il est partout, il n'est nulle part, et cette antithèse, que nous avons déjà trouvée dans la bouche de Porphyre, n'est pas comprise autrement qu'elle ne l'a été plus tard par le disciple de Plotin. Dieu n'est nulle part, car, le lieu et l'espace ayant été engendrés avec les corps, il n'est pas permis de dire que le créateur soit renfermé dans la créature. Il est partout, car par ses diverses puissances (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ*) il pénètre à la fois et la terre et l'eau, l'air et le ciel ; il remplit les moindres parties de l'univers, les liant toutes les unes aux autres par des liens invisibles[2]. Ce n'est pas encore assez : Dieu est lui-même le lieu universel (*ὁ τῶν ὅλων τόπος*), car c'est lui qui contient toutes choses, lui qui est l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme et se contient lui-même[3]. Si Malebranche, qui ne voyait en Dieu que le lieu des esprits, nous paraît si près de Spinosa, que penser de celui qui nous représente le souverain être comme le lieu de toutes les existences, soit des esprits, soit des corps ? En même temps nous demanderons ce que devient avec cette idée le principe passif de l'univers ? Comment concevoir comme un être réel, comme un être nécessaire, cette matière qui n'a par elle-même ni forme ni activité, qui a dû exister avant l'espace, c'est-à-dire avant l'étendue, et qui, avec l'espace, est transportée dans le sein de Dieu ? Aussi Philon est-il conduit, par une pente irré-

1. Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ Θεός, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κένον οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. *Genes.*, l. III, 8.

2. *De Linguarum confusione*, ed. Mangey, t. I, p. 425.

3. Αὐτὸς ὁ Θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸς καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. *De Somniis*, lib. I

sistible, à prononcer ce grand mot : *Dieu est tout* (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν)[1].

Mais comment le souverain être a-t-il fait sortir de ce lieu intelligible, qui est sa propre substance, un espace réel, contenant ce monde matériel et sensible? Comment lui, qui est tout activité et tout intelligence, a-t-il pu produire des êtres passifs et inertes? Ici les souvenirs de la philosophie grecque sont complètement étouffés par le langage et les idées de l'Orient. Dieu est la lumière la plus pure, l'archétype et la source de toute lumière. Il répand autour de lui des rayons sans nombre, tous intelligibles, et qu'aucune créature ne pourrait contempler[2]; mais son image se réfléchit dans sa pensée (dans son *logos*), et c'est uniquement par cette image que nous pouvons le comprendre[3]. Voilà déjà une première manifestation, ou, comme on dit communément, une première émanation de la nature divine; car Philon, quand ses réminiscences de Platon cèdent à une autre influence, fait du verbe divin un être réel, une personne, ou une hypostase, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie : tel est l'archange qui commande à toutes les armées célestes[4]. Mais notre philosophe ne s'arrête pas là : de ce premier logos, appelé ordinairement le plus ancien (ὁ πρεσβύτατος), le fils aîné de Dieu, et qui, dans la sphère de l'absolu, représente la pensée (λόγος ἐνδιάθετος), en émane un autre qui représente la parole (λόγος προφορικός), c'est-à-dire la puissance créatrice, manifestée à son tour par

1. *Legis Alleg.*, l. I.

2. Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ' ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς. *De Cherubin.*, t. I, p. 156, ed. Mang.

3. Καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. *De Somniis.*

4. Ὁ πρωτόγονος λόγος, ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. *De Confusione linguarum*, p. 341.

l'univers. « Quand nous lisons dans la Genèse qu'un fleuve « sortait de l'Éden pour arroser le jardin, cela signifie que « la bonté générique est une émanation de la sagesse divine, « c'est-à-dire du verbe de Dieu [1]. L'auteur de cet univers « doit être appelé, à la fois, l'architecte et le père de son « œuvre. Nous donnerons le nom de mère à la sagesse su- « prême. C'est à elle que Dieu s'est uni d'une manière mys- « térieuse pour opérer la génération des choses ; c'est elle « qui, fécondée par le germe divin, a enfanté avec douleur, « au terme prescrit, ce fils unique et bien-aimé que nous « appelons le monde. C'est pour cela qu'un auteur sacré « nous montre la sagesse parlant d'elle-même en ces ter- « mes : de toutes les œuvres de Dieu, c'est moi qui fus for- « mée la première ; le temps n'existait pas encore que j'étais « déjà là. En effet, il faut bien que tout ce qui a été engen- « dré soit plus jeune que la mère et la nourrice de l'uni- « vers [2]. » Il y a un passage dans le *Timée*, où nous trouvons à peu près le même langage, mais avec cette énorme différence que la mère et la nourrice de toutes choses est un principe tout à fait séparé de Dieu, la matière inerte et sans forme [3]. Les fragments que nous venons de citer nous rappellent bien mieux les idées et les expressions habituelles du *Zohar*. Là aussi Dieu est appelé la lumière éternelle, source de toute vie, de toute existence et de toute autre lumière. Là aussi la génération des choses est expliquée métaphoriquement par un obscurcissement graduel des rayons émanés du foyer divin et par l'union de Dieu avec lui-même

1. Ποταμὸς φησιν (Μώσης) ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὶμ τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστὶν ἀγαθότης· αὐτὴ ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος. *Leg. Alleg.*, l. I.

2. Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι το. γεγενότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην ᾗ συνὼν ὁ θεός, κ. τ. λ. *De Temulentiâ.*

3. Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ. *Timæus*, ed. Stallbaum, p. 212.

dans ses divers attributs. La sagesse suprême, sortant du sein de Dieu pour donner la vie à l'univers, est également représentée par le fleuve qui sort du paradis terrestre ; enfin les deux *logos* nous font songer à ce principe kabbalistique que l'univers n'est pas autre chose que la parole de Dieu : que sa parole ou sa voix, c'est sa pensée devenue visible, et qu'enfin sa pensée, c'est lui-même. Une autre image, très souvent reproduite dans le principal monument de la kabbale, c'est celle qui nous montre l'univers comme le manteau ou le vêtement de Dieu ; eh bien, la voici également dans ces paroles de Philon : « Le souverain être est envi-« ronné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un « riche manteau, et le verbe le plus ancien se couvre du « monde comme d'un vêtement [1]. »

De cette double théorie sur la nature et la naissance des choses en général, résultent aussi deux manières de parler de Dieu, quand il est considéré en lui-même, dans sa propre essence, indépendamment de la création. Tantôt il est la raison suprême des choses, la cause active et efficiente de l'univers (ὁ νοῦς, τὸ δραστήριον αἴτιον), l'idée la plus générale (τὸ γενικωτατόν) [2], la nature intelligible (νοητὴ φύσις). Lui seul possède la liberté, la science, la joie, la paix et le bonheur, en un mot, la perfection [3]. Tantôt il est représenté comme supérieur à la perfection même et à tous les attributs possibles ; rien ne saurait nous en donner une idée : ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien [4], pas même l'unité ; car

1. Λέγω δὲ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιόχρεως ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια νομισθῆναι· ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. *De Præfugis.*

2. *Legis Alleg.*, II.

3. Ὁ θεὸς ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις. *De Somniis*, II. — Μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς εορτάζει, καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν, κ. τ. λ. *De Cherub.*, t. I, p. 154, ed. Mangey.

4. *De Mundi opific.*, *loc. laud.* Κρείττων ἢ ἐπιστήμη, κρείττων ἢ ἀρέτη, κ. τ. λ.

ce que nous appelons ainsi n'est qu'une image du souverain être (μονὰς μὲν ἐστὶν εἰκὼν αἰτίου πρώτου)[1]. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il existe; il est pour nous l'être ineffable et sans nom[2]. Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon, de la métaphysique d'Aristote et même de la *Physiologie* stoïcienne; dans le second, c'est un ordre d'idées tout différent où se montre non moins clairement l'unité néoplatonique et l'*En Soph* de la kabbale, le *mystère des mystères*, l'inconnu des inconnus, ce qui domine à la fois les Sephiroth et le monde. La même remarque s'applique nécessairement à tout ce que Philon, par l'effet de ses croyances religieuses ou de ses souvenirs philosophiques, nous représente comme un intermédiaire entre les choses créées et la plus pure essence de Dieu, nous voulons parler des anges, du verbe et en général de ce que Philon désigne sous le nom un peu vague de puissances divines (δυνάμεις τοῦ θεοῦ). Quand le dualisme grec est pris au sérieux, quand le principe intelligent agit immédiatement sur la matière et que Dieu est conçu comme le Démiourgos du monde, alors le verbe ou le logos est la pensée divine, siège de toutes les idées à l'imitation desquelles ont été formés les êtres. Alors les forces et les messagers de Dieu, c'est-à-dire les anges, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes. Cette manière de voir est assez nettement exprimée dans les courts fragments que nous allons traduire. « Pour parler sans image, le monde « intelligible n'est nulle autre chose que la pensée de Dieu, « quand il se préparait à créer le monde, de même qu'un « architecte a dans sa pensée une ville idéale avant de con- « struire sur ce plan la ville réelle. Or, comme cette ville

1. *De specialibus legibus*, l. II, t. II, p. 329, ed. Mangey.

2. Ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἐστίν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ.... Ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις, ἀκατανόμαστος καὶ ἄῤῥητός. *Quod mundus sit immutabilis.*

« idéale n'occupe aucune place et ne forme qu'une image « dans l'âme de l'architecte, ainsi le monde intelligible ne « peut pas être ailleurs que dans la pensée divine, où a été « conçu le plan de l'univers matériel. Il n'existe pas un au- « tre lieu capable de recevoir et de contenir, je ne dis pas « toutes les puissances de l'intelligence suprême, mais une « seule de ces puissances sans mélange[1]. » — « Ce sont « elles qui ont formé le monde immatériel et intelligible, « archétype du monde visible et corporel[2]. » Ailleurs[3] nous apprenons que les puissances divines et les idées sont une seule et même chose ; que leur rôle consiste à donner à chaque objet la forme qui lui convient. C'est à peu près dans les mêmes termes qu'on parle des anges. Ils représentent diverses formes particulières de la raison éternelle ou de la vertu, et habitent l'espace divin, c'est-à-dire le monde intelligible[4]. Le pouvoir dont ils dépendent immédiatement ou l'archange, c'est, comme nous le savons déjà, le logos lui-même. Mais ces natures et ces rôles sont complètement changés quand Dieu apparaît à l'esprit de notre auteur comme la cause immanente et le lieu véritable de tous les êtres. Dans ce cas, il ne s'agit plus simplement d'imprimer diverses formes à une matière qui n'existe pas par sa propre essence ; mais toutes les idées, sans rien perdre de leur va-

1. Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ Θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις, ἕτερόν τι ἐστίν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτιζεῖν διανοουμένου. *De Mund. opific.*, t. I, p. 4, ed. Mangey.

2. Διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπέρ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. *De Linguarum confusione.*

3. Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμοττοῦσαν λαβεῖν μορφήν. *De Sacrificantibus*, t. II, p 261, ed. Mangey.

4. Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων λόγων. *De Somniis*, I, 21. — Λόγοι οὓς καλεῖν ἔθος ἄγγελοι... ὅσοι γὰρ θεοῦ λογοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. *De Posteritate Caini.*

leur intelligible, deviennent en outre des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres et contenues cependant dans une substance, dans une force, dans une intelligence unique.

C'est ainsi que la sagesse ou le verbe devient la première de toutes les puissances célestes, un pouvoir distinct, mais non séparé de l'être absolu[1], la source qui abreuve et qui vivifie la terre, l'échanson du Très-Haut, qui verse le nectar des âmes et qui est lui-même ce nectar[2]; le premier-né de Dieu et la mère de tous les êtres (υἱὸς πρωτόγονος)[3]; on l'appelle aussi l'homme divin (ἄνθρωπος θεοῦ), car, cette image par laquelle l'homme terrestre a été créé le sixième jour et que le texte sacré appelle l'image de Dieu, ce n'est pas autre chose que le verbe éternel[4]; il est le grand-prêtre de l'univers (ἀρχιερεὺς τοῦ κοσμοῦ), c'est-à-dire le conciliateur du fini et de l'infini. On pourrait le regarder comme un second dieu, sans porter atteinte à la croyance d'un Dieu unique[5]. C'est de lui que l'on parle dans les Écritures toutes les fois que l'on donne à Dieu des titres et un nom ; car le premier rang appartient à l'Être ineffable[6]. Ce qui achève de nous convaincre que toutes ces expressions se rapportent à une personnification réelle, c'est que dans la pensée de Philon le verbe s'est quelquefois montré aux hommes sous une

1. Ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστὶν, ἣν ἄκραν καὶ προτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. *Leg. Alleg.*, II.

2. Κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος... πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον... οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος, οὐ διαφέρων τοῦ πώματος. *De Somniis*, II.

3. Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερα θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος. *De Somniis*, I, t. I, p. 653, ed. Mangey.

4. Καὶ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, κ. τ. λ. *De Confusione linguarum*, t. I, p. 427, ed. cit.

5. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, κ. τ. λ. *Leg. Alleg.*, III, t. I, p. 128, ed. cit.

6. *De Somniis*, I, t. I, p. 656, ed. Mangey.

forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent [1]. Nous avons déjà vu comment ce verbe suprême en engendre un autre, qui sort de son sein par voie d'émanation, comme un fleuve jaillit de sa source. C'est la bonté ou la vertu créatrice (*δύναμις ποιητική*), une idée de Platon transformée en une hypostase. Au-dessous de la bonté vient se placer la puissance royale (*ἡ βασιλική*) qui gouverne par la justice tous les êtres créés [2]. Ces trois puissances, dont les deux dernières, quand elles ne s'exercent que sur les hommes, prennent les noms de grâce et de justice (*ἡ ἵλεως καὶ ἡ νομοτεθική*), se sont autrefois montrées sur la terre sous la figure des trois anges qui ont visité Abraham [3]. Ce sont elles qui font le bien invisible et l'harmonie de ce monde, comme, d'un autre côté, elles sont la gloire, la présence de Dieu, dont elles descendent par un obscurcissement graduel de la splendeur infinie; car chacune d'elles est à la fois ombre et lumière; ombre de ce qui est au-dessus, lumière et vie de tout ce qui est au-dessous de leur propre sphère [4]. Enfin, quoique leur action soit partout présente et que leurs formes se manifestent dans celles de l'univers, il n'est pas plus possible d'atteindre leur essence que celle du premier être. C'est ce que Dieu lui-même apprend à Moïse, quand celui-ci, après avoir demandé vainement de le voir face à face, le supplie, dit Philon, de lui montrer au moins sa gloire (*τὴν Δόξαν αὐτοῦ*), c'est-à-dire les puissances qui environnent son

1. *Ib. supra.*

2. *De Profugis*, t. I, p. 560, ed. Mang. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητική, κ. τ. λ.

3. *De Vitâ Abraham*, t. II, p. 17, ed. Mangey.

4. Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκίαν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα... σκία Θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν. *Leg. Alleg.*, III.

trône inaccessible (*δορυφορούντας δυνάμεις*)[1]. Quant aux anges, dans lesquels nous avons vu tout à l'heure des idées représentant les différentes espèces de vertus, ils ne sont pas seulement personnifiés à la manière des poètes et des écrivains bibliques, on les considère aussi comme des âmes nageant dans l'Éther, et venant s'unir quelquefois à celles qui habitent le corps de l'homme[2]. Ils forment des substances réelles et animées qui communiquent la vie à tous les éléments, à toutes les parties de la nature. En voici la preuve dans le passage que nous allons traduire : « Les êtres que les philosophes des autres nations désignent sous le nom de démons, Moïse les appelle des anges. Ce sont des âmes qui flottent dans l'air, et personne ne doit regarder leur existence comme une fable ; car il faut que l'univers soit animé dans toutes ses parties et que chaque élément soit habité par des êtres vivants. C'est ainsi que la terre est peuplée par les animaux, la mer et les fleuves par les habitants de l'eau, le feu par la salamandre, que l'on dit très commune en Macédoine, le ciel par les étoiles. En effet, si les étoiles n'étaient des âmes pures et divines, nous ne les verrions pas douées du mouvement circulaire, qui n'appartient en propre qu'à l'esprit. Il faut donc que l'air soit également rempli de créatures vivantes, quoique l'œil ne puisse pas les voir[3]. »

C'est surtout quand il s'agit de l'homme que le syncrétisme de Philon se montre à découvert et qu'on aperçoit sans peine la double direction à laquelle il s'abandonne, malgré sa vive prédilection pour les idées orientales. Ainsi, non content de voir avec Platon, dans les objets de la sen-

1. Μήτ' οὖν ἐμὲ, μέτε τίνα τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. *De Monarchiâ*, I, t. II, p. 218, ed. Mangey.

2. *De Plantatione.* — *De Monarchiâ*, II. Cette réunion d'une âme à une autre a été reconnue des kabbalistes sous le nom de gestation (עיבור).

3. *De Gigantibus*, t. I, p. 253, ed. Mangey.

sation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, il va jusqu'à dire que sans le secours des sens nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; que sans le spectacle du monde matériel nous ne pourrions pas même soupçonner l'existence du monde immatériel et invisible[1]; puis il déclare l'influence des sens tout à fait pernicieuse; il commande à l'homme de rompre avec eux tout commerce et de se réfugier en lui-même. Il établit un abîme entre l'âme raisonnable, intelligente, qui seule a le privilège de constituer l'homme, et l'âme sensitive à laquelle nos organes empruntent à la fois la vie et la connaissance qui leur sont propres; celle-ci, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang[2], tandis que la première est une émanation, un reflet inséparable de la nature divine (*ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν, ἀπαύγασμα θείας φύσεως*[3]). Et cependant, ce point de vue exalté ne l'empêche pas de conserver l'opinion platonicienne qui reconnaît dans l'âme humaine trois éléments : la pensée, la volonté et les passions[4]. En mille endroits il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qu'il appelle les sciences encycliques (*ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα*), c'est-à-dire les arts de la parole et ceux qui donnent cette culture extérieure si chère aux Grecs. Notre esprit, dit-il, a besoin d'être nourri de ces connaissances mondaines avant d'aspirer à une science plus haute, comme notre corps a besoin d'être nourri de lait avant de suppor-

1. Τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτε μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρομένου τούτου μεταναβάσεως, κ. τ. λ. *De Somniis*, I.

2. Αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστὶ, οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν. *De Concupiscentiâ*, t. II, p 356, ed. Mangey.

3. *Quod deterior potiori insidiari soleat*, t. I, p. 208, ed. cit.

4. Ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν, κ. τ. λ. *Leg. Alleg.*, I. — *De Confusione linguarum.* — *De Concupiscentiâ*, t. II, p. 350, ed. cit.

ter des aliments plus substantiels[1]. L'homme qui néglige de les acquérir doit succomber dans ce monde, comme Abel a succombé sous les coups de son frère fratricide. Ailleurs, il enseigne tout le contraire : il faut mépriser la parole et les formes extérieures, comme il faut mépriser le corps et les sens, afin de ne vivre que par l'intelligence et dans la contemplation de la vérité toute nue. Quand Dieu dit à Abraham : Abandonne ton pays, ta famille et la maison de ton père, cela signifie que l'homme doit rompre avec son corps, avec ses sens et avec la parole ; car le corps n'est qu'une partie de la terre que nous sommes forcés d'habiter ; les sens sont les ministres et les frères de la pensée ; enfin la parole n'est que l'enveloppe et en quelque sorte la demeure de l'intelligence, qui est notre véritable père[2]. La même idée est reproduite d'une manière encore plus expressive, sous le symbole d'Agar et d'Ismaël. Cette servante rebelle et son fils, si ignominieusement chassés de la maison de leur maître, nous représentent la science encyclique et les sophismes qu'elle enfante. Il est à peine nécessaire d'ajouter que tout homme qui aspire à un rang élevé dans le monde des esprits doit imiter le patriarche hébreu[3]. Mais au moins, lorsque l'âme s'est réfugiée tout entière dans l'intelligence, y trouve-t-elle les moyens de se suffire et d'arriver par elle-même à la vérité et à la sagesse ? Si Philon avait répondu à cette question dans un sens affirmatif, il n'aurait pas été au delà de la doctrine de Platon ; car, lui aussi, nous montre le vrai sage, se détachant entièrement du corps et des sens, et ne travaillant toute sa vie qu'à apprendre à mourir[4] ; mais notre philosophe d'Alexandrie ne s'arrête pas à cette limite : il lui faut, outre les connaissances que

1. *De Congressu quærendæ eruditionis gratiâ.*
2. *De Somniis*, l. I.
3. *De Cherub.* — *De Congressu quærendæ erudit. gratiâ.*
4. *Phedon.*, ad init.

nous empruntons à la raison, outre les lumières que donne la philosophie, des lumières et des connaissances supérieures directement émanées de Dieu et communiquées à l'intelligence comme une grâce, comme un don mystérieux. Quand nous lisons, dit-il, dans l'Écriture, que Dieu a parlé aux hommes, il ne faut pas croire que l'air ait été frappé d'une voix matérielle; mais c'est l'âme humaine qui a été éclairée par la lumière la plus pure. C'est uniquement sous cette forme que la parole divine peut s'adresser à l'homme. Aussi, quand la loi a été promulguée sur le mont Sinaï, ne dit-on pas que la voix a été entendue; mais, selon le texte, elle a été vue de tout le peuple assemblé : « Vous avez vu, dit aussi Jéhovah, que je vous ai parlé du haut du ciel [1]. » Évidemment, puisqu'on explique un miracle, il ne peut pas être ici question d'une connaissance rationnelle, ou de la seule contemplation des idées, mais de la révélation, entendue à la manière du mysticisme. Nous attacherons le même sens à un autre passage où l'on admet la possibilité, pour l'homme, de saisir Dieu en lui-même, dans une manifestation immédiate (*ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβανεῖν*), au lieu de remonter à lui par la contemplation de ses œuvres. Dans cet état, ajoute notre auteur, nous embrassons dans un seul regard l'essence de Dieu, son Verbe et l'univers [2]. Il reconnaît aussi la foi (*πίστις*), qu'il appelle la reine des vertus (*ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς*), le plus parfait de tous les biens, le ciment qui nous lie à la nature divine [3]. C'est elle que nous voyons représentée dans l'histoire de Judas, s'unissant à Thamar, sans écarter le voile qui couvre sa face, car c'est ainsi que la Foi nous unit à Dieu.

1. Τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους οἱ χρησμοὶ φωτὸς τρόπον ὁρωμένους μηνύουσι· λέγεται γὰρ ὅτι πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν, οὐκ ἤκουσεν, κ. τ. λ. *De Migrat. Abraham.*

2. ...Ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γενητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκίαν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸν λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. *Leg. Alleg.*, l. II.

3. *De Migratione Abraham.* — *Quis rerum divinarum hæres.*

Philon ne montre pas moins d'hésitation quand il parle de la liberté humaine que lorsqu'il veut nous expliquer la nature et l'origine de nos connaissances. Quelquefois c'est la doctrine stoïcienne qui l'emporte : l'homme est libre ; les lois de la nécessité, qui gouvernent sans exception toutes les autres créatures, n'existent pas pour lui. Or, ce libre arbitre qui est son privilège lui laisse en même temps la responsabilité de ses actions ; c'est ainsi que, seul parmi tous les êtres, il est capable de vertu, et à ce titre il est permis de dire que Dieu, voulant se manifester dans l'univers par l'idée du bien, n'a pas trouvé de temple plus digne de lui que l'âme humaine [1]. Mais il est facile de voir que cette théorie si vraie et si sage est en contradiction avec certains principes généraux exposés précédemment, comme l'unité de substance, la formation des êtres par voie d'émanation et même le dualisme platonique. Aussi notre philosophe n'a-t-il aucune peine à l'abandonner pour le point de vue contraire, et il est facile de remarquer qu'il s'y trouve plus à l'aise, qu'il y déploie beaucoup mieux les richesses de son style à demi oriental et les ressources de son génie naturel. Alors il ne laisse plus rien à l'homme, ni de son libre arbitre, ni de sa responsabilité morale. Le mal que nous nous attribuons comme celui qui règne en général dans ce monde est le fruit inévitable de la matière [2], ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part avec le Logos divin à la formation de l'homme. Le bien au contraire n'appartient qu'à Dieu. En effet, c'est parce qu'il ne convient pas au souverain Être de participer au mal, qu'il a appelé des ouvriers subalternes à concourir avec lui à la création d'Adam ; mais à lui seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans

1. *De Nobilitate*, t. II, p. 437, ed. cit. Νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ' εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν.

2. *De Opific. mund.* — *Quis rerum divinarum hæres.* — *De Nominum mutatione.* — *De Vitâ Mos.*, III

nos actions et dans nos pensées [1]. En conséquence de ce principe, il y a de l'orgueil et de l'impiété à se regarder comme l'auteur d'une œuvre quelconque ; c'est s'assimiler à Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul aussi a la vertu de la féconder [2] ; cette vertu, sans laquelle nous serions abîmés dans le mal, confondus avec le néant ou la matière, Philon l'appelle de son véritable nom, c'est la Grâce (ἡ χάρις). « La Grâce, dit-il, est cette vierge céleste qui « sert de médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui « offre et l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas au« tre chose qu'un symbole de la Grâce [3]. » A côté de cette influence toute mystique, Philon en reconnaît une autre qui ne porte pas une atteinte moins grave à la responsabilité morale et par conséquent au libre arbitre : c'est la réversibilité du bien. Le juste est la victime expiatoire du méchant ; c'est à cause des justes que Dieu verse sur les méchants ses inépuisables trésors [4]. Ce dogme, également adopté par les kabbalistes et appliqué par eux à l'univers tout entier, n'est au fond qu'une conséquence de la Grâce : c'est elle et elle seule qui fait le mérite du juste ; pourquoi donc, par ce canal, n'arriverait-elle pas aussi jusqu'au méchant ? Quant au péché originel, cette autre entrave à la liberté humaine, il ne serait pas impossible d'en trouver la définition dans quelques paroles isolées de notre auteur [5] ;

1. *De Mund. opific.*, p. 16, édit. de Paris de 1640. — *De Profugis*, même édit., p. 460.

2. *Leg. Alleg.*, I. — *De Profugis.* — *De Cherub.* — Gfrœrer, ouvrage cité, l. I, p. 401.

3. Ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος· ἣν μέσην ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὀρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβάνοντος. Ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας τουτὸ ἐστὶ, μὴ εἶναι θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα. *De Nominum mutatione*, p. 1052, ed. cit.

4. Ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον. *De Sacrificiis Abelis et Caini*, p. 152, éd. de Paris.

5. Nous citerons principalement ce passage : Παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον

mais dans un sujet aussi grave il faut attendre des preuves plus explicites et plus sûres. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la vie même était aux yeux de Philon un état de déchéance et de contrainte; par conséquent, plus on entre dans la vie, ou plus on pénètre, soit par la volonté, soit par l'intelligence, dans le règne de la nature, plus il devait croire que l'homme s'éloigne de Dieu, se pervertit et se dégrade. Ce principe est à peu près la seule base de la morale de Philon, sur laquelle il nous reste encore à jeter un coup d'œil rapide.

Ici, quoiqu'on trouve encore de loin en loin quelque contradiction, l'influence grecque n'est plus guère que dans le langage ; le fond est tout oriental et mystique. Par exemple, quand Philon nous dit avec Antisthène et Zénon qu'il faut vivre conformément à la nature (ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει), il entend par la nature humaine, non seulement la domination entière de l'esprit sur le corps, de la raison sur les sens, mais l'observance de toutes les lois révélées, telles, sans doute, qu'il les interprète et les conçoit[1]. Quand il admet avec Platon et l'école stoïcienne ce qu'on a appelé plus tard les quatre vertus cardinales, il nous les représente en même temps comme des vertus inférieures et purement humaines; il nous montre au-dessus d'elles, comme leur source commune, la bonté ou l'amour, vertu toute religieuse, qui ne s'occupe que de Dieu dont elle est l'image et l'émanation la plus pure. Il la fait sortir directement de l'Éden, c'est-à-dire de la divine sagesse, où l'on trouve la joie, la volupté, les délices dont Dieu seul est l'objet[2]. C'est probablement dans

ῇ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. *De Vitâ Mos.*, III, t. II, p. 157, ed. Mangey.

1. Dans ces paroles de l'Écriture : « Abraham suivait toutes les voies du Seigneur », on trouve cette maxime enseignée par les plus célèbres philosophes, qu'il faut vivre selon la nature, etc. *De Migrat. Abraham.*

2. Après avoir dit que les quatre vertus ont leur source dans la beauté, notre

ce sens qu'à l'imitation de Socrate il confond la vertu avec la sagesse[1]. Enfin, il faut se garder aussi de lui attribuer la pensée d'Aristote, quand il nous enseigne, d'après les termes de ce philosophe, que la vertu peut dériver de trois sources : la science, la nature et l'exercice[2]. Aux yeux de Philon, la science ou la sagesse véritable n'est pas celle qui résulte du développement naturel de notre intelligence, mais celle que Dieu nous donne par un effet de sa grâce. La nature, dans l'opinion du philosophe grec, nous porte d'elle-même vers le bien ; selon Philon, il y a dans l'homme deux natures entièrement opposées qui se combattent, et dont l'une doit nécessairement succomber ; dès lors, toutes deux sont dans un état de violence et de contrainte qui ne leur permet pas de rester elles-mêmes. De là son troisième moyen d'atteindre à la perfection morale : l'ascétisme dans toute son exaltation, substitué à l'empire légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs. En effet, il ne s'agit pas seulement d'atténuer le mal, de le circonscrire dans des limites plus ou moins restreintes, il faut le poursuivre tant qu'il en reste la plus légère trace, il faut le détruire, s'il est possible, dans sa racine et dans sa source. Or le mal dont nous souffrons dans ce monde est tout entier dans nos passions, que Philon regarde comme absolument étrangères à la nature de l'âme[3]. Les passions, pour me servir de son langage, ont leur origine dans la chair. Il faut donc humilier et macérer la chair ; il faut la combattre sous toutes les formes et à tous les instants[4]; il faut se rele-

auteur ajoute : Λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρέτη ἀπὸ τῆς Ἐδὲμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, ἣ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς θεῷ. *Leg. Alleg.*, I.

1. Κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας. *De Nobilitate*, ed. Mangey, t. II, p. 442.

2. *De Migrat. Abrah.* — *De Somniis*, I et passim.

3. *Quis rerum divinarum sit.*

4. Οὐ μετριοπάθειαν ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν. *Legis Alleg.*, III.

ver de cet état de déchéance qu'on nomme la vie ; il faut, par une indifférence absolue pour tous les biens périssables, reconquérir sa liberté au sein même de cette prison que nous appelons le corps[1]. Le mariage ayant pour but et pour résultat de perpétuer cet état de misère, Philon, sans le condamner ouvertement, le regarde comme une humiliante nécessité dont au moins les âmes d'élite devraient savoir s'affranchir[2]. Tels sont à peu près les principaux caractères de la vie ascétique, telle que Philon l'a comprise et telle qu'il nous la montre, plutôt encore qu'il ne l'a vue, réalisée par la secte des thérapeutes. Mais la vie ascétique n'est qu'un moyen ; son but, c'est-à-dire le but de la morale elle-même, le plus haut degré de la perfection, du bonheur et de l'existence, c'est l'union de l'âme avec Dieu par l'entier oubli d'elle-même, par l'enthousiasme et par l'amour. Voici quelques passages que l'on croirait empruntés à quelque mystique plus moderne : « Si tu veux, ô mon âme, hé-« riter des biens célestes, il ne faudra pas seulement, comme « notre premier patriarche, quitter la terre que tu habites, « c'est-à-dire ton corps ; la famille où tu es né, c'est-à-dire « les sens ; et la maison de ton père ou la parole ; il faudra « aussi te fuir toi-même, afin d'être hors de toi, comme ces « corybantes enivrés d'un enthousiasme divin. Car là seule-« ment est l'héritage des biens célestes, où l'âme, remplie « d'enthousiasme, n'habite plus en elle-même, mais plonge « avec délices dans l'amour divin et remonte entraînée vers « son père[3]. Une fois l'âme délivrée de toute passion, elle « se répand elle-même comme une libation pure devant le « Seigneur. Car, verser son âme devant Dieu, rompre les « chaînes que nous trouvons dans les vains soucis de cette

1. Τὸ σῶμα εἱρκτὴ, δεσμωτήριον. *De Migrat. Abrah.* — *Quis rerum div. hæres sit*, et passim.

2. *Quod deter. potiori insidiari soleat.* — *De Monarchiâ.*

3. *Quis rerum divinarum hæres sit.*

« vie périssable, c'est sortir de soi-même pour arriver aux « limites de l'univers et jouir de la vue céleste de celui qui « a toujours été [1]. » Avec de tels principes, la vie contemplative, si elle n'est pas la seule qu'il soit permis à l'homme d'embrasser, est placée bien au-dessus de toutes les vertus sociales, qui ont pour principe l'amour, et pour but le bien-être des hommes [2]. Le culte lui-même, j'entends le culte extérieur, devient inutile pour la fin que nous devons chercher à atteindre. Aussi Philon est-il très embarrassé sur ce point : « Ainsi qu'il faut, dit-il, avoir soin de son « corps, parce qu'il est la demeure de l'âme, de même som- « mes-nous obligés d'observer les lois écrites ; car plus nous y « serons fidèles, et mieux nous comprendrons les choses « dont elles sont les symboles. Ajoutons à cela qu'il faut « éviter le blâme et les accusations de la multitude [3]. » Cette dernière raison ne ressemble pas mal au *post-scriptum* de certaines lettres ; elle exprime seule la pensée de notre philosophe, et établit un rapport de plus entre lui et les kabbalistes. En même temps elle justifie ce que pensaient les thalmudistes de leurs coreligionnaires initiés aux sciences grecques.

De tout ce que nous venons de dire résultent deux conséquences extrêmement importantes pour l'origine de la kabbale. La première, c'est que cette doctrine traditionnelle n'a pas été puisée dans les écrits de Philon. En effet, puisque tous les systèmes grecs, et l'on peut dire la civilisation grecque tout entière, ont laissé chez ce dernier des traces aussi nombreuses, aussi intimement mêlées à des éléments

1. *De Ebrietate.*

2. *De Migrat. Abrah.*, ed. Mang., l. I, p. 395, 413. — *Leg. Alleg.*, même éd., t. I, p. 50. — *De Vitâ contemplativâ.*

3. Ὥσπερ οὖν σώματος ἐπειδὰν ψυχῆς ἐστὶν οἶκος προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον.... πρὸς ᾧ καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδράσκειν. *De Migrat. Abrah.*

d'une autre nature, pourquoi n'en serait-il pas de même dans les plus anciens monuments de la science kabbalistique? Or jamais, nous le répétons, on ne trouvera ni dans le *Zohar*, ni dans le *Livre de la création*, le moindre vestige de cette civilisation brillante, transplantée par les Ptolémées sur le sol de l'Égypte. Sans parler des difficultés extérieures, précédemment signalées, et que nous maintenons ici dans toute leur force, est-ce que Simon ben Jochaï et ses amis, ou les auteurs quels qu'ils soient du *Zohar*, auraient pu, sans autre guide que les écrits de Philon, y démêler ce qui est emprunté aux divers philosophes de la Grèce, dont les noms sont rarement prononcés par leur disciple d'Alexandrie, et ce qui appartient à une autre doctrine, fondée sur l'idée d'un principe unique et immanent, substance et forme de tous les êtres? Une telle supposition ne mérite pas d'être discutée. D'ailleurs, ce que nous avons appelé la partie orientale du syncrétisme de Philon est loin de s'accorder, sur tous les points importants, avec le mysticisme enseigné par les docteurs de la Palestine. Ainsi, Philon ne reconnaît en tout que cinq puissances divines, ou cinq attributs; les kabbalistes admettent dix Sephiroth. Philon, même quand il expose avec enthousiasme la doctrine de l'émanation et de l'unité absolue, conserve toujours un certain dualisme, celui de l'Être et des puissances, ou de la substance et des attributs, entre lesquels il nous montre un abîme infranchissable. Les kabbalistes considèrent les Sephiroth comme des limites diverses dans lesquelles le principe absolu des choses se circonscrit lui-même, ou comme des vases, pour me servir de leur propre langage. La substance divine, ajoutent-ils, n'aurait qu'à se retirer, et ces vases seraient rompus et desséchés. Rappelons-nous aussi qu'ils enseignent expressément l'identité de l'Être et de la pensée. Philon, toujours dominé à son insu par cette idée de Platon et d'Anaxagore que la matière est un principe distinct de Dieu et éternel

comme lui, se trouve naturellement conduit à considérer la vie comme un état de déchéance et le corps comme une prison : de là aussi son mépris pour le mariage, qu'il regardait seulement comme une satisfaction donnée à la chair. Tout en admettant avec l'Écriture que l'homme, dans les premiers jours de la création, quand il n'avait pas cédé encore aux voluptés des sens, était plus heureux qu'aujourd'hui, les kabbalistes regardent cependant la vie en général comme une épreuve nécessaire, comme le moyen par lequel des êtres finis, tels que nous, peuvent s'élever jusqu'à Dieu et se confondre avec lui dans un amour sans bornes. Quant au mariage, il n'est pas seulement pour eux le symbole, mais le commencement, la condition première de cette union mystérieuse ; ils le transportent dans l'âme et dans le ciel ; il est la fusion de deux âmes humaines qui se complètent l'une par l'autre. Enfin, le système d'interprétation appliqué par Philon aux livres saints, quoique le même, pour le fond, que celui des kabbalistes, ne peut cependant pas avoir servi d'exemple à ces derniers. Sans doute Philon n'ignorait pas absolument la langue de ses pères, mais il est facile de prouver qu'il n'avait sous les yeux que la version des Septante, dont se servaient d'ailleurs tous les Juifs d'Alexandrie. C'est généralement sur les termes de cette traduction et des étymologies purement grecques que se fondent ses interprétations mystiques [1]. Dès lors que deviennent ces ingénieux procédés employés dans le *Zohar* et dont la puissance est tout à fait anéantie quand ils cessent de s'appliquer à la

1. En voici quelques exemples : dans ces mots qui s'adressent au serpent dont la femme doit écraser la tête, αὐτὸς σοῦ τηρήσει κεφαλήν, il trouve, avec raison, une faute grammaticale ; mais cette faute n'existe pas dans le texte hébreu. (*Leg. Alleg.*, III.) Il fait dériver du grec φείδεσθαι le mot *Phison*, le nom d'un des quatre fleuves qui sortent du Paradis terrestre. Le mot *Evilat* vient de εὐ et de ἵλως. Il lui importe peu que le nom de Dieu, Θεὸς, soit précédé ou non de l'article ὁ, etc. Voy. Gfrœrer, *ouv. cit.*, t. I, p. 50.

langue sacrée[1] ? Du reste, nous l'avouons, cette différence dans la forme n'aurait pas à nos yeux une très grande importance, si Philon et les kabbalistes s'accordaient toujours dans le choix des textes, des passages de l'Écriture qu'ils donnent pour base à leur système philosophique, ou bien si, abstraction faite du langage, les mêmes symboles éveillaient en eux les mêmes idées. Mais cela n'arrive jamais. Ainsi la personnification des sens dans la femme, dans Ève, notre première mère, de la volupté dans le serpent qui a conseillé le mal, de l'égoïsme dans Caïn, que l'homme a engendré en s'unissant à Ève, c'est-à-dire aux sens, après avoir écouté le serpent ; Abel, type de l'esprit qui méprise entièrement le corps et succombe par son ignorance des choses de ce monde ; Abraham, type de la science divine ; Agar, de la science mondaine ; Sarah, de la vertu ; la nature primitive de l'homme renaissant dans Isaac, la vertu ascétique représentée dans Jacob, et la foi dans Thamar, toutes ces riches et ingénieuses allégories qui, selon nous, sont la seule propriété du philosophe d'Alexandrie, n'ont pas laissé le plus faible vestige, soit dans le *Zohar*, soit dans le *Livre de la création*. Pour toutes ces raisons, nous croyons avoir le droit de dire que les écrits de Philon n'ont exercé aucune influence sur la kabbale.

Nous arrivons maintenant à la seconde conséquence que l'on peut tirer de ces écrits et du caractère de leur auteur. Nous avons vu avec quelle absence de discernement, avec quel oubli de la saine logique, Philon a pour ainsi dire mis au pillage la philosophie grecque tout entière ; pourquoi lui supposerions-nous plus d'invention, plus de sagacité et de profondeur dans cette partie de ses opinions qui nous rap-

1. Comment, par exemple, la substance abstraite aurait-elle pu être appelée le non-être (אין) sans ce texte hébreu, הכמה מאין תמצא? Que deviendraient les noms des trois premières Sephiroth ? Comment l'unité de Dieu et du monde résulterait-elle de ces trois mots, s'ils étaient traduits, מי ברא אלה?

pelle au moins les principes dominants du système kabbalistique? Ne serait-il pas juste de penser qu'il l'a trouvée toute faite dans certaines traditions conservées parmi ses coreligionnaires, et qu'il n'a fait que la parer des brillantes couleurs de son imagination? Dans ce cas, ces traditions seraient bien anciennes, car elles auraient été apportées de de la Terre-Sainte en Égypte avant que tout commerce religieux eût cessé entre les deux pays; avant que les souvenirs de Jérusalem et la langue de leurs pères fussent complètement éteints parmi les Juifs d'Alexandrie. Mais nous ne sommes heureusement pas obligés de nous en tenir aux conjectures; il y a des faits qui nous prouvent jusqu'à l'évidence que plusieurs des idées dont nous parlons étaient connues plus d'un siècle avant l'ère chrétienne. D'abord, Philon lui-même, comme nous l'avons dit précédemment, nous assure avoir puisé à une tradition orale, conservée par les anciens de son peuple[1]; il attribue à la secte des thérapeutes les livres mystiques d'une antiquité très reculée[2] et l'usage des interprétations allégoriques, appliqué sans exception et sans limite à toutes les parties de l'Écriture sainte. « La loi tout entière, dit-il, est à leurs yeux comme un être « vivant dont le corps est représenté par la lettre, et l'âme « par un sens plus profond. C'est dans ce dernier que l'âme « raisonnable aperçoit à travers les mots, comme à travers un « miroir, les merveilles les plus cachées et les plus extraordi- « naires[3]. » Rappelons-nous que la même comparaison est employée dans le *Zohar*, avec cette différence, qu'au-dessous du

1. *De Vitâ Mosis*, I; ed. Mang., liv. II, pag. 81.

2. *De Vitâ contemplativâ.*

3. Ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον τοῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα. *De Vitâ contemplativâ*, t. II, p. 475, ed. Mang.

corps est le vêtement de la loi par lequel on désigne les faits matériels de la Bible : au-dessus de l'âme est une âme plus sainte, c'est-à-dire le Verbe divin, source de toute inspiration et de toute vérité. Mais nous avons d'autres témoignages bien plus anciens et plus sûrs que celui de Philon. Nous commencerons par le plus important de tous, la fameuse version des Septante.

Déjà le *Thalmud* avait une vague connaissance[1] des nombreuses infidélités de cette antique traduction, pour laquelle cependant il exprime la vénération la plus profonde. La critique moderne a démontré jusqu'à l'évidence qu'elle a été faite au profit d'un système éminemment hostile à l'anthropomorphisme biblique, et où l'on trouve en germe le mysticisme de Philon[2]. Ainsi, quand le texte sacré dit positivement[3] que Moïse, son frère et les soixante et dix vieillards virent le Dieu d'Israël sur un trône de saphir : selon la traduction, ce n'est pas Dieu qui a été aperçu, mais le lieu qu'il habite[4]. Quand un autre prophète, Isaïe, voit le Seigneur assis sur son trône et remplissant le temple avec les plis de sa robe[5], cette image trop matérielle est remplacée par la *gloire de Dieu*, la Schechinah des Hébreux[6]. Ce n'est pas en réalité que Jéhovah parle à Moïse face à face, mais seulement dans une vision ; et il est probable que cette vision, dans la pensée du traducteur, était purement intellectuelle[7]. Jusqu'ici nous ne voyons encore que la destruction de l'anthropomorphisme et le désir de dégager l'idée de Dieu des

1. *Thalm. Babyl.*, *traité Meguillah*, fol. 9, chap. I.

2. Voir, pour les documents nécessaires, Gfrœrer, *Christianisme primitif*, t. II, p. 4-18, et Daehne, *Exposition historique de la philosophie religieuse chez les Juifs d'Alexandrie*, t. II, p. 1-72.

3. *Exode*, chap. XXIV, v. 9 et 10.

4. Καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

5. *Isaïe*, chap. VI, v. 1.

6. Καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ.

7. Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει. *Nombres*, chap. XII, v. 8.

images quelquefois sublimes qui l'éloignent de l'intelligence. Mais voici des choses plus dignes de notre intérêt : au lieu du *Seigneur Sabaoth*, du Dieu des armées que la Bible nous représente comme un autre Mars, excitant la fureur de la guerre et marchant lui-même au combat[1], nous trouvons dans la traduction grecque, non pas le Dieu suprême, mais les puissances dont Philon parle tant dans ses écrits, et le Seigneur, Dieu des puissances (κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων). S'agit-il d'une comparaison où figure la rosée née du sein de l'Aurore[2], l'interprète anonyme y substitue cet être mystérieux que Dieu a engendré de son sein avant l'étoile du jour[3], c'est-à-dire le Logos, la lumière divine qui a précédé le monde et les étoiles. Lorsqu'il s'agit d'Adam et d'Ève, il se garderait bien de dire, avec le texte, que Dieu les créa mâle et femelle[4]; mais ce double caractère, ces deux moitiés de l'humanité sont réunies dans un seul et même être, qui est évidemment l'homme prototype ou l'*Adam Kadmon*[5]. On trouvera aussi dans ce curieux monument, qui n'intéresse pas moins le philosophe que le théologien, des traces non équivoques de la théorie des nombres et des idées. Par exemple, Dieu n'est pas, dans le sens ordinaire du mot, le créateur du ciel et de la terre; il les a seulement rendus visibles, d'invisibles qu'ils étaient[6]. « Qui « a créé toutes ces choses? » demande le prophète hébreu[7];

1. יי כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה. *Isaïe*, chap. XLII, v. 13.
2. מרחם משחר לך טל ילדתך. *Psaumes*, chap. CX, v. 3.
3. Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησα σὲ.
4. זכר ונקבה ברא אתם. *Gen.*, I, v. 27.
5. Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν.
6. Οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποίησας αὐτὴν αὐτὸς διώρισεν αὐτήν. *Is.*, chap. XLV, v. 18. Il faut ajouter à ce passage les deux mots suivants, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, qu'on a remarqués depuis longtemps dans le deuxième verset de la Genèse.
7. מי ברא אלה. *Is.*, chap. 40, v. 26, τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα.

« qui les a rendues visibles? » dit l'interprète alexandrin. Quand le même prophète nous représente le maître du monde commandant aux étoiles comme à une nombreuse armée[1], son interprète lui fait dire que Dieu a produit l'univers d'après les nombres[2]. Si dans ces divers passages il est facile de trouver une allusion aux doctrines de Platon et de Pythagore, n'oublions pas que la théorie des nombres est aussi enseignée, quoique sous une forme grossière, dans le *Sepher ietzirah*, et que celle des idées est absolument inséparable de la métaphysique du *Zohar*. Nous ajouterons à cela qu'il y a dans le premier de ces deux monuments une application du principe pythagoricien littéralement reproduite dans les écrits de Philon, que l'on chercherait en vain dans quelque autre philosophe ayant écrit en grec : c'est à cause et par l'influence du nombre sept que nous avons sept organes principaux, qui sont les cinq sens, l'organe de la voix et celui de la génération ; c'est par la même raison qu'il y a sept portes de l'âme, à savoir, les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche[3]. Nous trouvons également dans la version des Septante une autre tradition kabbalistique dont plus tard le gnosticisme s'est emparé. Quand le texte dit que le Très-Haut marqua les limites des nations d'après le nombre des enfants d'Israël, nous lisons dans la traduction d'Alexandrie que les peuples furent divisés d'après le nombre des anges du Seigneur[4]. Or cette interprétation si arbitraire et si bizarre en apparence devient très intel-

1. המוציא במספר צבאם. *Ib. supr.* Voir la traduction de Sacy.

2. Ὁ ἐκφέρων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ.

3. Τῆς ἡμετέρας ψυχῆς δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον, κ. τ. λ. *De Mund. opific.*, p. 27, éd. de Paris.

4. יצב גבלת עמים למספר בני ישראל. *Deut.* chap. XXXII, v. 8. — ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ.

ligible par un passage du *Zohar*, où nous apprenons qu'il y a sur la terre soixante et dix nations; que chacune de ces nations est placée sous le pouvoir d'un ange qu'elle reconnaît pour son Dieu, et qui est, pour ainsi dire, la personnification de son propre génie. Les enfants d'Israël ont seuls le privilège de n'avoir au-dessus d'eux que le Dieu véritable qui les a choisis pour son peuple[1]. Nous rencontrons la même tradition chez un auteur sacré non moins ancien que la version des Septante[2]. Sans doute, la philosophie grecque, si florissante dans la capitale des Ptolémées, a exercé une grande influence sur cette traduction célèbre, mais il s'y trouve aussi des idées évidemment puisées à une autre source, et qui ne peuvent pas même être nées sur le sol de l'Égypte. En effet, s'il en était autrement, si tous les éléments que nous venons de signaler comme l'interprétation allégorique des monuments religieux, la personnification du Verbe et son identité avec le lieu absolu, étaient le résultat du mouvement général des esprits à cette époque et dans le pays dont nous venons de parler, comprendrait-on comment, depuis les derniers auteurs de la version des Septante jusqu'à Philon, c'est-à-dire pendant un espace de deux siècles, il n'en paraît pas la moindre trace dans l'histoire de la philosophie grecque[3]? Mais voici un autre monument à peu près contemporain, où nous trouvons le même esprit sous une forme encore plus précise, et dont l'origine

1. התנינים הגדולים אלין אינון שבעין ממנן רברבן על שבעין עמין ובגין כך אתבריאו כלהו למהוי שליטאן על ארעא וגים. *Zohar*, 1re part., fol. 46, verso.

2. Ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν. *Jes. Sirac.*, chap. XVII, v. 17.

3. Le traducteur de Jésus, fils de Sirah, qui vivait environ cent cinquante ans avant Jésus-Christ, dans la trente-huitième année du règne d'Évergète II, nous parle de la version des Septante comme d'une œuvre connue et terminée depuis longtemps.

hébraïque ne saurait être contestée : c'est le livre de Jésus, fils de Sirah, vulgairement appelé l'*Ecclésiastique*.

Nous ne connaissons aujourd'hui cet auteur religieux que par une traduction grecque due à la plume de son petit-fils. Ce dernier nous apprend lui-même, dans une sorte de préface, qu'il était venu en Égypte (probablement après avoir quitté la Judée) dans la trente-huitième année du règne d'Évergète II. Par conséquent, si nous faisons vivre l'écrivain original cinquante ans auparavant, nous le rencontrerons à la distance de deux siècles avant l'ère chrétienne. Sans croire aveuglément au témoignage du traducteur, qui nous assure que son aïeul avait uniquement puisé à des sources hébraïques, nous ferons remarquer que Jésus, fils de Sirah, est souvent cité avec éloge par le *Thalmud*, sous le nom de ben Sirah[1]. Le texte original existait encore au temps de saint Jérôme et jusqu'au commencement du IVe siècle ; les juifs aussi bien que les chrétiens le comptaient au nombre de leurs écrivains sacrés. Or vous rencontrerez chez cet ancien auteur, non seulement la tradition dont nous avons parlé tout à l'heure, mais la doctrine du Logos ou de la sagesse divine, à peu de chose près, telle qu'elle est enseignée par Philon et les kabbalistes. D'abord la sagesse est la même puissance que le Verbe ou le Mêmra des traducteurs chaldéens ; elle est la parole ; elle est sortie de la bouche du Très-Haut (ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον)[2] ; elle ne peut pas être prise pour une simple abstraction, pour un être purement logique, car elle se montre au sein de son peuple, dans l'assemblée du Très-Haut, et fait l'éloge de son âme (ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται.... αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς)[3]. Cette assemblée céleste se compose probablement des puissances qui lui sont subordonnées ; car le *Thalmud* et le *Zohar*

1. Voyez Zunz, *De la Prédication religieuse chez les Juifs*, chap. VII.
2. Chap. XXIV, v. 3 ; trad. de Sacy, même chapitre, v. 7.
3. Chap. XXIV, v. 1.

emploient fréquemment, pour rendre la même idée, une expression tout à fait semblable[1]. La sagesse, ainsi introduite sur la scène, se représente elle-même comme le premier-né de Dieu ; car elle a existé dès le commencement, quand le temps n'était pas encore, et elle ne cessera pas d'être dans la suite de tous les âges[2]. Elle a toujours été avec Dieu[3] ; c'est par elle que le monde a été créé ; elle a seule formé les sphères célestes et est descendue dans les profondeurs de l'abîme. Son empire s'étend sur les flots de l'Océan, sur toutes les régions de la terre, sur tous les peuples et toutes les nations qui l'habitent[4]. Dieu lui ayant ordonné de se chercher ici-bas une demeure, son choix s'arrêta sur Sion[5]. Quand on songe que, dans l'opinion de notre auteur, chacune des autres nations est placée sous le pouvoir d'un ange ou d'une puissance subalterne, le choix de Sion pour demeure de la Sagesse ne doit pas être regardé comme une simple métaphore, mais il signifie, comme le dit expressément la tradition que nous avons citée, que l'esprit de Dieu ou le Logos agit immédiatement et sans intermédiaire sur les prophètes d'Israël[6]. Comment concevoir aussi que la sagesse, si elle n'a rien de substantiel, si elle n'est pas en quelque sorte l'organe et le ministre de Dieu, ait établi son trône dans une colonne de nuée, probablement la même colonne qui marchait devant le peuple hébreu dans le désert[7]? En somme, l'esprit de ce livre, comme celui de la version des Septante et de la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, consiste à placer entre le souverain

1. ישיבה של מעלה.
2. Chap. xxiv, v. 9 ; Sacy, v. 4. Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με.
3. Chap. i, v. 1.
4. Chap. xxiv, v. 5 et seq.
5. Chap. xxiv, v. 7 et seq. ; Sacy, v. 11.
6. Chap. xvii, v. 15. Μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν.
7. Ὁ Θρόνος μοῦ ἐν στύλῳ νεφέλης.

Être (ὁ ὕψιστος) et ce monde périssable, une puissance médiatrice qui est en même temps éternelle et la première œuvre de Dieu, qui agit et qui parle à sa place, qui est elle-même sa parole et sa vertu créatrice. Dès lors, l'abîme est comblé entre le fini et l'infini : plus de divorce entre le ciel et la terre ; Dieu se manifeste par sa parole, et celle-ci par l'univers. Mais, sans avoir besoin d'être reconnue d'abord dans les choses visibles, la parole divine arrive quelquefois directement aux hommes sous la forme d'une inspiration sainte, ou par le don de la prophétie et de la révélation. C'est ainsi qu'un peuple a été élevé au-dessus de tous les autres peuples, et un homme, le législateur des Hébreux, au-dessus de tous les autres hommes. J'ajouterai que, dans ce résultat si important pour nous, la théologie est parfaitement d'accord avec la critique; car si vous consultez, sur l'ouvrage qui fixe actuellement notre attention, les traductions les plus orthodoxes, par exemple celle de Lemaistre de Sacy, vous y verrez signalées de nombreuses allusions à la doctrine du Verbe[1]. Nous pourrions peut-être en dire autant du livre de la Sagesse, dans lequel on a depuis longtemps remarqué un passage ainsi traduit par Sacy : « La « Sagesse est plus active que les choses les plus agis- « santes.... Elle est une vapeur, c'est-à-dire une émanation « de la vertu de Dieu et l'effusion toute pure de la clarté du « Tout-Puissant.... Elle est l'éclat de la lumière éternelle, « le miroir sans tache de la majesté de Dieu et l'image de sa « bonté. N'étant qu'une, elle peut tout; et, toujours im- « muable en elle-même, elle renouvelle toutes choses, elle « se répand parmi les nations dans les âmes saintes, et elle « forme les amis de Dieu et les prophètes[2]. » Mais le caractère général de cet ouvrage nous paraît plutôt se rapprocher

1. Voir surtout le 1er et le 24e chapitre.
2. Chap. VII, v. 24-27.

de la philosophie platonicienne que du mysticisme de Philon. Et comme on n'en connaît encore ni l'âge ni la véritable origine [1], nous avons cru devoir attendre qu'une critique plus savante que la nôtre ait résolu ces questions [2]. Au reste, les faits que nous venons de recueillir suffisent à nous démontrer que la kabbale n'est pas plus le fruit de la civilisation grecque d'Alexandrie que du platonisme pur. En effet, parlez-vous seulement du principe qui sert de base à tout le système kabbalistique, à savoir : la personnification de la Parole et de la Sagesse divine, considérée comme la cause immanente des êtres ? vous le trouverez à une époque où le génie particulier d'Alexandrie était encore à naître. Et où le trouvez-vous? dans une traduction pour ainsi dire traditionnelle de l'Écriture et dans un autre monument d'origine purement hébraïque. S'agit-il des détails et des idées secondaires, par exemple des différentes applications de la méthode allégorique ou des conséquences qu'on a pu tirer du principe métaphysique dont nous venons de parler? vous apercevrez sans effort une assez grande différence entre les écrits de Philon et ceux des kabbalistes hébreux

1. Voir dom Calmet, *Dissertation sur l'auteur du livre de la Sagesse*, dans son *Commentaire littéral de l'Anc. Testam.*, et Daehme, ouvrage cité, liv. II.

2. Nous croyons cependant que les sources hébraïques étaient familières à l'auteur, car on trouve chez lui des légendes apocryphes qui n'existent pas ailleurs que dans les *Midraschim* de la Palestine. Telle est celle de la manne prenant toutes les qualités des mets dont on avait le désir; telle est aussi la croyance que Joseph était devenu roi de l'Égypte, et que pendant les trois jours de ténèbres les Égyptiens ne pouvaient conserver aucune lumière artificielle. *Sap.*, chapitre XVI, v. 20-23. Voir dom Calmet, *Préface sur le livre de la Sagesse.*

CHAPITRE IV

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LE CHRISTIANISME

Puisque la kabbale ne doit rien ni à la philosophie, ni à la Grèce, ni à la capitale des Ptolémées, il faut bien qu'elle ait son berceau en Asie; que le judaïsme l'ait tirée de son sein, par sa seule puissance; ou qu'elle soit sortie de quelque autre religion née en Orient et assez voisine du judaïsme, pour exercer sur lui une influence incontestable. Cette religion ne serait-elle pas le christianisme? Malgré l'extrême intérêt qu'elle éveille tout d'abord, cette question, déjà résolue par tout ce qui précède, ne peut pas nous arrêter longtemps. Il est évident pour nous que tous les grands principes métaphysiques et religieux servant de base à la kabbale sont antérieurs aux dogmes chrétiens, avec lesquels du reste il n'entre pas dans notre plan de les comparer. Mais, quelque sens qu'on attache à ces principes, leur forme seule nous donne l'explication d'un fait qui nous paraît offrir un grand intérêt social et religieux : un bon nombre de kabbalistes se sont convertis au christianisme; nous citerons entre autres Paul Ricci, Conrad Otton[1],

1. Auteur d'un ouvrage intitulé *Gali Razia*, c'est-à-dire les *Secrets dévoilés*, Nuremberg, 1605, in-4. Le but de cet ouvrage, entièrement composé de citations hébraïques traduites en latin et en allemand, est de prouver le dogme chrétien par différents passages du *Thalmud* et du *Zohar*.

Rittangel, le dernier éditeur du *Sepher ietzirah*. A une époque plus rapprochée de nous, vers la fin du dernier siècle, on a vu un autre kabbaliste, le Polonais Jacob Frank, après avoir fondé la secte des *Zoharites*, passer dans le sein du catholicisme avec plusieurs milliers de ses adhérents[1]. Il y a longtemps que les rabbins ont aperçu ce danger; aussi quelques-uns d'entre eux se sont-ils montrés très hostiles à l'étude de la kabbale[2], tandis que d'autres la défendent encore aujourd'hui comme l'arche sainte, comme l'entrée du Saint des Saints, pour en éloigner les profanes. Léon de Modène, qui a écrit un livre contre l'authenticité du *Zohar*[3], est loin de compter sur le salut de ceux qui ont livré à la presse les principaux ouvrages kabbalistiques[4]. D'un autre côté, les chrétiens qui se sont occupés du même sujet, par exemple Knorr de Resenroth, Reuchlin et Rittangel après sa conversion, y ont vu le moyen le plus efficace de faire tomber la barrière qui sépare la synagogue de l'Église. C'est dans l'espoir d'amener un jour ce résultat tant désiré qu'ils ont rassemblé dans leurs ouvrages tous les passages du *Zohar* et du Nouveau Testament qui présentent entre eux quelque affinité. Au lieu de les suivre dans cette voie et de nous rendre leur écho, nous qui sommes étranger à toute polémique religieuse, nous aimons mieux rechercher ce qu'il y a de commun entre la kabbale et les plus anciens organes du gnosticisme. Ce sera pour nous un moyen de nous assurer si les principes dont nous voulons connaître à la fois l'influence et l'origine n'ont pas été répandus en dehors de la Judée; si leur influence ne s'est pas exercée encore sur d'autres peuples absolument étrangers à la civilisation grecque, et, par conséquent, si nous ne sommes pas dès lors

1. Peter Beer, *Hist. des sectes religieuses chez les Juifs*, t. II, p. 309 et seq.
2. Voir *Ari nohem de Léon de Modène*, p. 7, 79 et 80.
3. *Ari nohem* (le lion rugissant), publié par Julius Fürst. Leipzig, 1840.
4. *Ib. supr.*, p. 7. ולא ידעתי אם ימחול יי לאשר הדפיסם אותם הספרים.

autorisé à regarder la kabbale comme un reste précieux d'une philosophie religieuse de l'Orient, qui, transportée à Alexandrie, s'est mêlée à la doctrine de Platon, et, sous le nom usurpé de Denys l'Aréopagite, a su pénétrer jusque dans le mysticisme du moyen âge.

D'abord, sans sortir de la Palestine, nous rencontrons, au temps des apôtres, à Samarie, et probablement dans un âge déjà avancé, le personnage assez singulier de Simon le Magicien. Quel était cet homme qui jouissait au milieu de ses concitoyens[1] d'un pouvoir incontesté et d'une admiration sans bornes[2]? Il pouvait avoir des idées assez basses sur les motifs qui nous portent à partager avec les autres les dons les plus sublimes, mais assurément ce n'était pas un imposteur, puisqu'il plaçait les apôtres au-dessus de lui et qu'il voulait obtenir d'eux à prix d'argent le privilège de communiquer l'esprit saint[3]. J'irai plus loin, je pense que son autorité eût été vaine si elle n'avait pas eu pour appui une idée bien connue et depuis longtemps accréditée dans les esprits. Cette idée, nous la trouvons exprimée très nettement dans le rôle surnaturel qu'on attribuait à Simon. Le peuple tout entier, disent les *Actes*, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, le regardait comme une personnification de la grande puissance de Dieu : *Hic est virtus Dei quæ vocatur magna*[4]. Or saint Jérôme nous apprend que par là notre prophète samaritain n'entendait pas autre chose que le verbe de Dieu (*sermo Dei*)[5]. En cette qualité, il devait nécessairement réunir en lui tous les autres attributs divins;

1. L'opinion la plus généralement admise, c'est que Simon était de Gitthoï, bourg samaritain. L'historien Josèphe est le seul qui parle d'un Juif, originaire de Chypre, qui se faisait passer pour magicien. (*Antiquit.*, liv. XX, chap. VII.)
2. *Act. apost.*, VIII, v. 10.
3. *Ib.*, v. 18 et 19.
4. *Ib.*, v. 10.
5. Hier., *Commentar. in Matthæi*, chap. XXIV, v. 5, t. VII de ses œuvres, éd. de Venise.

car, d'après la métaphysique religieuse des Hébreux, le Verbe ou la Sagesse renferme implicitement les Sephiroth inférieures. Aussi saint Jérôme nous donne-t-il pour authentiques ces paroles que Simon s'applique à lui-même : « Je suis la parole divine, je possède la vraie beauté, je suis « le consolateur, je suis le tout-puissant, je suis tout ce qui « est en Dieu[1]. » Il n'est pas une seule de ces expressions qui ne réponde à l'une des Sephiroth de la kabbale, dont nous retrouvons encore l'influence dans ce fait rapporté par un autre père de l'Église[2] : Simon le Magicien, qui se considérait lui-même comme une manifestation visible du Verbe, voulut également personnifier dans une femme d'assez mauvaise réputation la pensée divine, le principe féminin corrélatif au Verbe, c'est-à-dire l'épouse de celui-ci. Or cette bizarre conception, qui n'a aucun fondement ni dans la philosophie platonicienne, ni dans l'école d'Alexandrie, quand même elle aurait existé alors, s'accorde à merveille, tout en le défigurant, avec le système kabbalistique où la Sagesse, c'est-à-dire le Verbe, représenté comme un principe mâle, a, comme tous les autres principes du même ordre, sa moitié, son épouse; telle est celle des Sephiroth qui porte le nom d'intelligence (בינה)[3], et que plusieurs gnostiques ont prise pour le Saint-Esprit, en continuant à la représenter sous l'image d'une femme. De ce nombre est le Juif Elxaï, qui a plus d'un trait de ressemblance avec le prophète de Samarie. Son nom même (c'est lui sans doute qui l'a choisi) est l'expression du rôle qu'il s'est donné[4]. Non seulement, comme nous venons de le dire, cet héré-

1. « Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. » *Ib. supr.*

2. Clement., *Recognitiones*, liv. II. — Iren., liv. I, chap. xx.

3. Voir la deuxième partie de cet ouvrage, p. 188 et suiv.

4. אל כסי, peut-être aussi חיל כסי, la force mystérieuse. Epiphane, 19e hérésie.

siarque conçoit le Saint-Esprit comme un principe féminin, mais le Christ n'est à ses yeux qu'une force divine, prenant quelquefois une forme matérielle, dont il décrit avec de minutieux détails les proportions colossales[1]. Or nous nous rappelons avoir trouvé dans le *Zohar* une description semblable de la Tête blanche ; et un autre ouvrage très célèbre parmi les kabbalistes, l'Alphabet pseudonyme de rabbi Akiba[2], parle de Dieu à peu près dans les mêmes termes. A côté de cette manière de concevoir le Verbe, l'Esprit saint et en général les couples divins dont se compose le Plérôme, nous trouvons aussi dans les souvenirs qui nous restent du Syrien Bardesanes le principe de la cosmogonie kabbalistique. Le père inconnu qui habite au sein de la lumière a un fils; c'est le Christ ou l'homme céleste; à son tour le Christ s'unissant à sa compagne, à son épouse qui est le Saint-Esprit (τὸ πνεῦμα), produit successivement les quatre éléments, l'air et l'eau, le feu et la terre ; en sorte que ces éléments et le monde extérieur en général sont ici, comme dans le *Sepher ietzirah*, une simple émanation ou la voix de l'Esprit[3].

Mais pourquoi persisterions-nous à glaner péniblement quelques souvenirs épars dans les *Actes des Apôtres* ou dans les *Hymnes* de saint Éphrem, quand nous pouvons puiser à pleines mains dans un monument du plus grand prix, nous

1. *Ib. supr.*

2. אותיות דר׳ עקיבה. Voici la traduction d'un passage de ce livre : « Le « corps de la présence divine (גופו של שכינה) a une étendue de deux cent « trente-six fois dix mille *parasah*, à savoir : cent dix-huit fois dix mille « depuis les reins jusqu'en bas, et autant depuis les reins jusqu'en haut. Mais « ces *parasah* ne ressemblent pas aux nôtres. Chaque *parasah* divine a mille « fois mille coudées ; chaque coudée divine a quatre *zareth* et une *palme*; « chaque *zareth* représente la longueur comprise entre les deux extrémités « opposées de l'univers. » Lettre ח, p. 15, verso, éd. de Cracovie de 1579.

3. Saint Ephrem, hymne LV, p. 557.

voulons parler du *Code nazaréen*[1], cette bible du gnosticisme purement oriental. On sait que saint Jérôme et saint Épiphane font remonter la secte des nazaréens jusqu'à la naissance du christianisme[2]. Eh bien, telle est la ressemblance d'un grand nombre de ses dogmes avec les éléments les plus essentiels du système kabbalistique, qu'en les lisant dans l'ouvrage qui vient d'être cité, on croit avoir trouvé quelques variantes ou quelques fragments égarés du *Zohar*. Ainsi Dieu y est toujours appelé le roi et le maître de la lumière; il est lui-même la splendeur la plus pure, la lumière éternelle et infinie. Il est aussi la beauté, la vie, la justice et la miséricorde[3]. De lui émanent toutes les formes que nous apercevons dans ce monde; il en est le créateur et l'artisan; mais sa propre sagesse et sa propre essence, personne ne les connaît[4]. Toutes les créatures se demandent entre elles quel est son nom, et se voient forcées de répondre qu'il n'en a pas. Le roi de la lumière, la lumière infinie n'ayant pas de nom qu'on puisse invoquer, pas de nature qu'on puisse connaître, on ne peut arriver jusqu'à elle qu'avec un cœur pur, une âme droite et une foi pleine d'amour[5]. La gradation par laquelle la doctrine nazaréenne

1. *Codex Nazareus*, 3 vol. in-4, 1815, publié et traduit par Mathieu Norberg.

2. Cette opinion, adoptée par la plupart des théologiens, doit l'emporter sur celle de Mosheim qui, pour mieux répondre aux objections de Toland contre l'unité de la foi chrétienne, fait naître la secte des nazaréens au quatrième siècle. Voir Mosheim, *Indiciæ antiquæ christianorum disciplinæ*, sect. I, chap. v.

3. « Rex summus lucis, splendor purus, lux magna. Non est mensura, numerus et terminus ejus splendori, luci et majestati. Totus est splendor, totus lux, totus pulchritudo, totus vita, totus justitia, totus misericordia », etc. *Cod. Naz.*, t. I, p. 5.

4. « Creator omnium formarum, pulchrarumque artifex, retinens verò suæ sapientiæ, suîque obtegens, nec suì manifestus. » *Ib.*, p. 7.

5. « Creaturæ omnes tui nominis nesciæ. Dicunt reges lucis, se invicem interrogantes : nomenne sit magnæ luci? iidemque respondentes : nomine

descend du souverain être aux dernières limites de la création est exactement la même que dans un passage du *Zohar* déjà fréquemment cité dans ce travail : « Les génies, les rois « et les créatures célèbrent à l'envi, par des prières et par « des hymnes, le roi suprême de la lumière dont partent « cinq rayons d'un éclat merveilleux : le premier, c'est la « lumière qui éclaire tous les êtres ; le second, c'est le « souffle suave qui les anime ; le troisième, c'est la voix « pleine de douceur avec laquelle ils exhalent leur allégresse ; « le quatrième, c'est la parole qui les instruit et les élève « à rendre témoignage de leur foi ; le cinquième, c'est le « type de toutes les formes sous lesquelles ils se développent, semblables à des fruits qui mûrissent sous l'action « du soleil[1]. » Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces lignes, que nous nous sommes borné à traduire, les différents degrés de l'existence représentés chez les kabbalistes par la pensée, le souffle ou l'esprit, la voix et la parole. Voici, pour exprimer la même idée, d'autres images qui ne nous sont pas moins familières : avant toute créature était la vie cachée en elle-même, la vie éternelle et incompréhensible, sans lumière et sans forme (ferho). De son sein naquit l'atmosphère lumineuse (ajar zivo, אויר זיוא) qu'on appelle aussi la parole, le vêtement (מללן. אלבושן) ou le fleuve symbolique qui représente la Sagesse. De ce fleuve sortent les eaux vives ou les grandes eaux par lesquelles les nazaréens

caret. Quia autem nomine caret, nec fuerit qui illius nomen invocet, noscendæque illius naturæ insistat, beati pacifici qui te agnoverunt corde puro, mentionem tuî fecerunt mente justâ, fidem tibi integro affectu habuerunt. » *Cod. Naz.*, t. I, p. 11.

1. « Omnes genii, reges et creaturæ, precationi et hymno insistentes, celebrant regem summum lucis, a quo exeunt quinque radii magnifici et insignes : primus, lux quæ illis orta : secundus, flatus suavis qui eis adspirat : tertius dulcedo vocis quâ excellant : quartus verbum oris quod eos erigit et ad confessionem pietatis instituit : quintus species formæ cujusque, quâ adolescunt, sicut sole fructus. » *Ib. supr.*, p. 9.

comme les kabbalistes représentent la troisième manifestation de Dieu, l'intelligence ou l'esprit, qui à son tour produit une seconde vie, image très éloignée de la première[1]. Cette seconde vie, appelée Juschamin (יש מין ou יש מון, le lieu des formes, des idées), au sein de laquelle a été conçue d'abord l'idée de la création dont elle est le type le plus élevé et le plus pur; la seconde vie en a engendré une troisième, qu'on appelle le *père excellent* (abatur, אב יתר), le *vieillard inconnu* et l'*ancien du monde* (*senem sui obtegentem et grandævum mundi*)[2]. Le Père excellent ayant regardé l'abîme, les ténèbres ou les eaux noires, y laissa son image qui, sous le nom de Fétahil, est devenue le Démiourgos ou l'architecte de l'univers[3]. Alors commence aussi une interminable série d'Éons, une hiérarchie infernale et céleste qui n'a plus aucun intérêt pour nous. Il nous suffit de savoir que ces trois vies, ces trois degrés qu'on distingue dans le Plérôme, tiennent ici la même place que les trois visages kabbalistiques, dont le nom même (farsufo, פרצופא) se retrouve dans la bouche de ces sectaires[4]; et nous pouvons nous arrêter avec d'autant plus de confiance à cette interprétation, que nous rencontrons également parmi eux les dix Sephiroth, partagées, comme dans le *Zohar*, en trois attributs suprêmes et sept inférieurs[5]. Quant au singulier

1. « Antequam creaturæ omnes existère, Ferho dominus existit per quem Jordanus existit. Jordanus dominus vicissime exstitit aqua viva, quæ aqua maxima et læta. Ex aquâ vero vivâ, nos vita exstitimus. » *Ib.*, t. I, p. 145.

2. *Ib.*, t. II, p. 211.

3. « Surrexit Abatur et, portâ apertâ, in aquam nigram prospexit. Fictus autem extemplo filius, suî imago, in aquâ istâ nigrâ, et Fetahil conformatus fuit. » *Ib.*, t. I, p. 308.

4. *Ib.*, t. III, p. 126, Onomasticon.

5. « Ad portam domûs vitæ thronus domino splendoris aptè positus. Et ibidem *tria* habitacula. Parique modo *septem* vitæ procreatæ fuerunt, quæ a Jukabar Zivæ (כבר זיו. la grande splendeur) exque claræ suâ specie et splendore supernè veniente lucentes. » *Ib.*, t. III, p. 61.

accident qui a fait naître le Démiourgos et à la génération de plus en plus imparfaite des génies subalternes, ils sont l'expression mythologique de ce principe, d'ailleurs très nettement formulé dans le Code nazaréen, que les ténèbres et le mal ne sont que l'affaiblissement graduel de la lumière divine (*caligo ubi exstiterat etiam exstitisse decrementum et detrimentum*)[1]. De là le nom de corps ou de matière (gèv, גיו, et gof, גוף) donné au prince des ténèbres[2]; et ce nom ne diffère pas de celui que porte le même principe dans le système kabbalistique (קליפות, les écorces, la matière). Les nazaréens reconnaissent aussi deux Adam, l'un céleste et invisible, l'autre terrestre, qui est le père de l'humanité. Ce dernier, par son corps, est l'œuvre des génies subalternes, des esprits stellaires; mais son âme est une émanation de la vie divine[3]. Cette âme qui devait retourner vers son père, dans les régions célestes, a été retenue dans ce monde, séduite par les puissances malfaisantes. Alors, le message dont les kabbalistes ont chargé l'ange Raziel, nos hérétiques le font remplir par Gabriel, qui joue d'ailleurs un très grand rôle dans leur croyance; c'est lui qui, pour les relever de leur chute et leur ouvrir les voies du retour au sein de leur père, apporta à nos premiers parents la loi véritable, la parole de vie, propagée mystérieusement par la tradition, jusqu'à ce que saint Jean-Baptiste, le vrai prophète selon les nazaréens, la promulguât hautement sur les bords du Jourdain[4]. Nous pourrions citer encore d'autres traditions que l'on croirait empruntées aux Midraschim et au *Zohar*[5]; mais il nous suffit d'avoir signalé

1. *Ib.*, t. I, p. 145.
2. *Ib.*, III, Onomasticon.
3. *Ib.*, t. I, p. 190-200. *Ib.*, p. 121 et 125.
4. T. II, p. 25-56-117.
5. Nous citerons entre autres la manière dont les nazaréens expliquent la formation du fœtus et la part qu'ils y font à chacun des deux parents, t. II, p. 41, du *Codex Nazareus*.

ce qui a le plus de droits à l'attention du philosophe.

Si après cela nous allions découvrir les mêmes principes dans le gnosticisme égyptien, dans les doctrines de Basilide et de Valentin, on n'aurait plus le droit d'en faire honneur à la philosophie grecque, ni même au nouveau platonisme d'Alexandrie. Et, en effet, dans ce qui nous reste des deux célèbres hérésiarques que nous venons de nommer, nous pourrions montrer sans peine les éléments les plus caractéristiques de la kabbale, comme l'unité de substance[1], la formation des choses, d'abord par la concentration, ensuite par l'expansion graduelle de la lumière divine[2], la théorie des couples et des quatre mondes[3], les deux Adam, les trois âmes[4], et jusqu'au langage symbolique des nombres et des lettres de l'alphabet[5]. Mais nous n'avons rien à gagner à démontrer cette similitude, car le but que nous nous sommes proposé dans cette dernière partie de notre travail, nous croyons l'avoir atteint. Après avoir établi antérieurement que les idées métaphysiques qui font la base de la kabbale ne sont pas un emprunt fait à la philosophie grecque; que, loin d'être nées soit dans l'école païenne, soit dans l'école juive d'Alexandrie, elles y ont été importées de la Palestine, nous avons prouvé en dernier lieu que la Palestine, ou au moins la Judée proprement dite, n'en est pas encore le ber-

1. « Continere omnia patrem omnium et extrà pleroma esse nihil, et id quod extrà et id quod intrà secundùm agnitionem et ignorantiam. » Iren., II, 4.

2. Au sommet des choses est le Bythos ou l'ineffable, du sein duquel sortent par couples tous les Éons qui constituent le Plérôme. Mais toutes ces émanations se perdraient dans l'infini, sans une limite, un vase (ὅρος) qui leur donne de la solidité et de la consistance. Iren., *ib. supr.* — Néandre, *Hist. genet. du Gnosticisme*, article Valentin.

3. La matière est le monde le plus infime. Immédiatement au-dessus d'elle sont le Démiourgos et les âmes humaines (Olam ietzirah). A un degré plus haut, on rencontre les choses spirituelles, πνευματικοί (Olam beriah), et enfin le Plérôme (Azilouth). *Ib. supr.*

4. Voir Néandre, ouvrage cité, p. 219.

5. Néandre, p. 176, *Doctrine de Marcus*.

ceau; car, malgré le mystère impénétrable dont elles étaient entourées chez les docteurs de la synagogue, nous les trouvons, sous une forme, il est vrai, moins abstraite et moins pure, dans la capitale infidèle des Samaritains et chez les hérétiques de la Syrie. Peu importe qu'ici, enseignées au peuple comme fondement de la religion, elles aient le caractère des personnifications mythologiques[1], tandis que là, devenues le partage des intelligences d'élite, elles constituent plutôt un vaste et profond système de métaphysique; le fond de ces idées demeure toujours le même, rien n'est changé dans les rapports qui existent entre elles, ni dans les formules dont elles sont revêtues, ni dans les traditions plus ou moins bizarres qui les accompagnent. Il nous reste donc encore à rechercher de quelle partie, de quelle religion de l'Orient elles ont pu sortir pour pénétrer immédiatement dans le judaïsme, et de là dans les différents systèmes que nous avons mentionnés. C'est le dernier pas qu'il nous reste à faire pour avoir terminé entièrement notre tâche.

1. Déjà Plotin avait remarqué, avec sa profondeur habituelle, que le gnosticisme en général assimilait les choses intelligibles à la nature sensible et matérielle : *Naturam intelligibilem in similitudinem deducunt sensibilis deteriorisque naturæ.* 1re Ennéade, liv. IX, chap. VI.

CHAPITRE V

RAPPORTS DE LA KABBALE AVEC LA RELIGION DES CHALDÉENS ET DES PERSES

S'il existe quelque part, dans les limites où nous devons maintenant circonscrire nos recherches, un peuple distingué par sa civilisation aussi bien que par sa puissance politique, qui ait exercé sur les Hébreux une influence immédiate et prolongée, c'est évidemment dans son sein que l'on pourra découvrir la solution du problème que nous venons de soulever. Eh bien, ces conditions, nous les trouvons remplies, même au delà des exigences de la critique, chez les Chaldéens et les Perses, réunis en une seule nation par les armes de Cyrus et la religion de Zoroastre. Pourrait-on, en effet, imaginer dans la vie d'un peuple un événement plus propre à altérer sa constitution morale, à modifier ses idées et ses mœurs, que ce mémorable exil appelé la captivité de Babylone? Serait-ce donc impunément pour les uns et pour les autres que les Israélites, prêtres et laïques, docteurs et gens du peuple, auraient passé soixante et dix ans dans le pays de leurs vainqueurs? Nous avons déjà cité un passage du *Thalmud* où les pères de la synagogue reconnaissent formellement que leurs ancêtres ont rapporté de la terre de l'exil les noms des anges, les noms des mois et

même les lettres de l'alphabet. Or il n'est guère permis de supposer que les noms des mois n'aient pas été accompagnés de certaines connaissances astronomiques[1], probablement celles que nous avons rencontrées dans le *Sepher ietzirah*, et que les noms des anges aient pu être séparés de toute la hiérarchie céleste ou infernale adoptée chez les mages. Aussi n'est-ce pas d'hier qu'on a fait la remarque que Satan se montre pour la première fois, chez les écrivains sacrés, dans l'histoire du Chaldéen Job. Cette riche et savante mythologie, adoptée par le *Thalmud*, répandue dans les Midraschim, forme aussi la partie poétique et, si je puis me servir de cette expression, l'enveloppe extérieure du *Zohar*. Mais ce n'est pas sur ce fait depuis longtemps reconnu que nous voulons insister. Laissant les Chaldéens, dont nous n'avons aucun monument de quelque étendue et d'une entière certitude, qui d'ailleurs ont été vaincus moralement et matériellement par les Perses avant le retour des Hébreux dans la Terre-Sainte, nous allons montrer, je ne dis pas les principes les plus généraux, mais à peu près tous les éléments de la kabbale, dans le *Zend Avesta* et les commentaires religieux qui en dépendent. Nous ferons remarquer en passant qu'à une époque où l'on est aussi curieux de toutes les origines, ce vaste et admirable monument, déjà connu parmi nous depuis plus d'un siècle, n'a pas encore rendu à la philosophie historique, la véritable science de l'esprit humain, tous les services qu'elle est en droit d'en attendre. Nous n'avons pas la prétention de combler ce vide; mais nous espérons rendre visible la trans-

1. Je devrais aussi dire *astrologiques*, car, à partir de cette époque, l'influence des astres joue un très grand rôle dans les idées religieuses du peuple juif. Le *Thalmud* reconnaît des jours heureux et des jours néfastes; et, même encore aujourd'hui, les Israélites, quand ils veulent se témoigner mutuellement de l'intérêt, dans quelque grande circonstance de la vie, se souhaitent une heureuse influence de la part des étoiles (מזל טוב).

mission des idées entre la Perse et la Judée, comme nous l'avons déjà fait en partie pour les rapports de la Judée avec Alexandrie.

D'abord, tous les chronologistes, soit juifs ou chrétiens[1], s'accordent à dire que la première délivrance des Israélites, retenus captifs en Chaldée depuis Nabuchodonosor[2], a eu lieu durant les premières années du règne de Cyrus sur Babylone, de 530 à 536 ans avant l'ère chrétienne. C'est dans cette période si limitée que se renferme toutes les divergences d'opinion qui existent entre eux. Or, si nous croyons aux calculs d'Anquetil-Duperron[3], Zoroastre avait déjà commencé sa mission religieuse en 549, c'est-à-dire au moins quatorze ans avant le premier retour des captifs hébreux dans leur patrie. Il était alors âgé de quarante ans; l'époque la plus brillante de sa vie venait de s'ouvrir, et elle se prolonge jusqu'en 539. C'est pendant ces dix années que Zoroastre convertit à sa loi toute la cour et tout le royaume du roi Gustasp, que l'on croit être Hystaspe, père de Darius. C'est durant ces dix années que la réputation du nouveau prophète va effrayer jusqu'aux brahmines de l'Inde, et que l'un d'entre eux, arrivé chez le roi Gustasp, pour confondre ce qu'il appelle un imposteur, est obligé de céder, comme tout ce qui l'entoure, à l'irrésistible puissance de son adversaire. Enfin, de 539 à 524, Zoroastre enseigne publiquement sa religion dans la capitale de l'empire babylonien,

1. Scaliger, *Emendatio tempor.*, p. 576. — Alph. Desvignoles, *Chronologie*, t. II, p. 582. — Bossuet, *Hist. universelle*, t. II. — *Seder Olam Raba*, chap. XXIX, p. 86. — David Ganz, liv. I, année 3392, et liv. II, 3390. — Zunz, *les Vingt-quatre livres de l'Écriture Sainte*, table chronologique reproduite dans le tome XVIII de la Bible de Cahen. — Pour se convaincre de l'accord des chronologistes juifs et chrétiens, il faut seulement remarquer que les premiers ont fixé l'avènement du Christ à la date conventionnelle de 3760 ans depuis la création.

2. *Esdras*, I, 1.

3. *Zend Avesta*, t. II, *Vie de Zoroastre*.

qu'il convertit tout entier, en rattachant avec prudence ses propres doctrines aux traditions déjà existantes[1]. Est-il raisonnable de supposer que, témoins d'une telle révolution, retournant dans le pays de leurs pères au moment où elle répandait le plus vif éclat, par conséquent quand elle devait laisser dans leur esprit l'impression la plus forte, les Israélites n'en aient emporté aucune trace, au moins dans leurs opinions et dans leurs idées les plus secrètes? Cette grande question de l'origine du mal, que jusque-là le judaïsme avait laissée dans l'ombre, et qui est pour ainsi dire le centre et le point de départ de la religion des Perses, ne devait-elle pas agir puissamment sur l'imagination de ces hommes de l'Orient, accoutumés à tout expliquer par une intervention divine, et à remonter, pour tous les problèmes pareils, jusqu'à l'origine des choses? On ne pourra pas dire qu'écrasés sous le poids de leur malheur, ils sont restés étrangers à ce qui se passait autour d'eux sur cette terre de l'exil; l'Écriture elle-même nous les montre, avec une sorte de complaisance, élevés dans toutes les sciences, par conséquent dans toutes les idées de leurs vainqueurs, admis ensuite avec eux aux plus hautes dignités de l'empire. Tel est précisément le caractère de Daniel, de Zorobabel et de Néhémias[2], dont les deux derniers jouent un rôle si actif dans la délivrance de leurs frères. Ce n'est pas tout : outre les quarante-deux mille personnes qui retournèrent à Jérusalem, à la suite de Zorobabel, une seconde émigration, conduite par Esdras, eut lieu sous le règne d'Artaxerce Longue-Main, environ soixante-dix-sept ans après la première. Durant cet intervalle, la réforme religieuse de Zoroastre avait eu le temps de se répandre dans toutes les parties de l'empire babylonien et de jeter dans les esprits de profondes

1. *Zend Avesta*, t. II, *Vie de Zoroastre*, p. 67.

2. *Daniel*, I, 1. — *Esdras*, I, 2; II, 1. — Joseph, *Antiquit.*, liv. XI, chap. IV et V.

racines. Enfin, de retour dans leur pays, les Juifs demeurent toujours, jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand, les sujets des rois de Perse; et même après cet événement jusqu'à leur entière dispersion, ils semblent regarder comme une seconde patrie ces rives de l'Euphrate, autrefois arrosées de leurs pleurs, quand leurs regards et leurs pensées se tournaient vers Jérusalem. Sous l'autorité à la fois civile et religieuse des *chefs de la captivité* (ריש גלותא), s'élève la synagogue de Babylone qui concourt avec celle de la Palestine à l'organisation définitive du judaïsme rabbinique[1]. Sur tous les points du pays qui leur a donné asile, à Sora, à Pombéditah, à Nehardea, ils fondent des écoles religieuses non moins florissantes que celles de la métropole. Parmi les docteurs sortis de leur sein, nous citerons Hillel le Babylonien, mort près de quarante ans avant l'avènement du Christ, après avoir été le maître de ce Jochanan ben Zachaï, qui joue un si grand rôle dans les histoires kabbalistiques rapportées précédemment. Ajoutons que ces mêmes écoles ont produit le *Thalmud* de Babylone, expression dernière et complète du judaïsme. Rien qu'à l'énumération de ces faits, on peut déjà prévoir que nulle autre nation n'a exercé sur les Juifs une action plus intime que les Perses; que nulle puissance morale n'a dû pénétrer dans leur esprit plus fortement que le système religieux de Zoroastre avec son long cortège de traditions et de commentaires. Mais le doute n'est plus possible aussitôt qu'on abandonne ces rapports purement extérieurs pour comparer entre elles les idées qui représentent, chez les deux peuples, les résultats les plus élevés et les bases mêmes de leurs civilisations respectives. Cependant, afin qu'on ne puisse pas nous soupçonner à l'avance de fonder sur des ressemblances isolées et pure-

1. Jost, *Histoire générale des Israélites*, liv. X, chap. XI et XII. — Le même, *Histoire des Israélites depuis les Macchabées*, t. IV, liv. XIV tout entier.

ment fortuites l'origine que nous attribuons à la kabbale, nous allons, avant de montrer tous les éléments de ce système dans le *Zend Avesta*, signaler en peu de mots et par quelques exemples l'influence de la religion des Perses sur le judaïsme en général. Loin d'être une digression, cette partie de nos recherches ne sera pas la plus faible preuve de l'opinion que nous voulons soutenir, et je me hâte d'ajouter que mon intention n'est pas de parler des dogmes fondamentaux de l'*Ancien Testament* : car, puisque Zoroastre lui-même en appelle sans cesse à des traditions plus anciennes que lui, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même permis, en bonne critique, de regarder comme des emprunts faits à sa doctrine les six jours de la création, si faciles à reconnaître dans les six *Gâhanbar*[1], le paradis terrestre et la ruse du démon qui, sous la forme du serpent, vint souffler la révolte dans l'âme de nos premiers parents[2], le châ-

1. Le mot *Gâhanbar* désigne à la fois les six époques de la création et les six fêtes destinées à les rappeler à la mémoire des fidèles (M. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 300). Pendant la première de ces époques, Ormuzd a créé le ciel; pendant la deuxième il a fait l'eau; pendant la troisième, la terre; pendant la quatrième, les végétaux; pendant la cinquième, les animaux; enfin, à la sixième, est né l'homme. (Anquetil-Duperron, *Zend Avesta*, t. I, 2e part., p. 84.) Ce système de la création était déjà enseigné avant Zoroastre, par un autre prophète mède ou chaldéen, appelé Djemschid. (Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, p. 67.)

2. Ormuzd apprend lui-même à son serviteur Zoroastre que lui, Ormuzd, avait donné (ou créé) un lieu de délices et d'abondance, appelé *Eerïené Véedjô*. Ce lieu, plus beau que le monde entier, était semblable au Béhescht (le Paradis céleste). Puis Ahrimane fit naître, dans le fleuve qui arrosait cet endroit, la Grande Couleuvre, mère de l'hiver. (*Zend Avesta Vendidad*, t. II, p. 264.) Ailleurs, c'est Ahrimane lui-même qui saute du ciel sur la terre, sous la forme d'une couleuvre. C'est lui encore qui séduit le premier homme, *Meschia*, et la première femme, *Meschiané*. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement, Ahrimane les trompa, et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire. » (*Zend Avesta*, t. III, p. 351 et 378.)

timent terrible et la croissante déchéance de ces derniers, obligés, après avoir vécu comme les anges, de se nourrir, de se couvrir de la dépouille des animaux, d'arracher les métaux au sein de la terre, et d'inventer tous les arts par lesquels nous subsistons[1]; enfin, le jugement dernier avec les terreurs qui l'accompagnent, avec la résurrection des morts en esprit et en chair[2]. Toutes ces croyances, on les trouve, il est vrai, dans le *Boun-Dehesch*[3] et dans le *Zend Avesta*, sous une forme non moins explicite que dans la Genèse; mais, nous le répétons avec une conviction parfaite, c'est beaucoup plus haut qu'il en faut chercher la source. Nous ne pouvons pas en dire autant du judaïsme rabbinique, beaucoup plus moderne que la religion de Zoroastre : ici, comme nous allons nous en assurer, les traces du parsisme sont de la dernière évidence, et nous comprendrons

1. « Le dew qui ne dit que le mensonge (Ahrimane), devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta (au premier couple) des fruits, qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » (*Ib. supr.*) Après cela, nos premiers parents, séduits une troisième fois, burent du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la viande des animaux qu'ils venaient de tuer, et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et à Ève. Ensuite ils découvrent le fer, se font une hache, avec laquelle ils coupent des arbres pour se construire une tente; enfin ils s'unissent charnellement, et leurs enfants héritent de leurs misères. (*Ib. supr.*)

2. Au jour de la résurrection, l'âme reparaîtra d'abord; elle reconnaîtra son corps; tous les hommes se reconnaîtront. Ils seront divisés en deux classes, les justes et les *darwands* (les méchants). Les justes iront au Gototman (le paradis); les darwands seront de nouveau précipités dans le Douzakh (l'enfer). Pendant trois jours, les premiers goûteront, en corps et en âme, les jouissances du paradis; les autres souffriront de la même manière les peines de l'enfer. Ensuite les morts seront purifiés, il n'y aura plus de méchants : « Tous les hommes seront unis dans une même œuvre. Dans ce temps-là, Ormuzd, ayant achevé toutes les productions, ne fera plus rien. Les morts ressuscités jouiront du même repos. » C'est ce qu'on pourrait appeler la septième époque de la création, ou le sabbat des Parses. (*Zend Avesta*, t. II, p. 414.)

3. Après le *Zend Avesta*, le *Boun-Dehesch* est le plus ancien livre religieux des Parses. (*Zend Avesta*, t. III, p. 337.)

sur-le-champ quel jour peut en rejaillir sur l'origine de la kabbale, si nous nous rappelons que les plus anciens maîtres de cette science mystérieuse sont également comptés parmi les docteurs de la Mischna et les pères les plus vénérés de la synagogue.

Si, à côté des plus sages maximes sur l'emploi de la vie, des idées les plus consolantes sur la miséricorde et la justice divines, on trouve souvent, dans le judaïsme, des traces de la plus sombre superstition, il faut surtout en chercher la cause dans l'effroi qu'il inspire par sa démonologie. Telle est, en effet, la puissance qu'il abandonne aux esprits malfaisants (רוחות ,שדים) que l'homme, à tous les instants de son existence, peut se croire entouré de ces ennemis invisibles, non moins acharnés à la perte de son corps qu'à celle de son âme. Il n'est pas encore né, que déjà ils l'attendent près de son berceau, pour le disputer à Dieu et à la tendresse d'une mère; à peine a-t-il ouvert les yeux sur ce monde, qu'ils viennent assaillir sa tête de mille périls, et sa pensée de mille visions impures. Enfin, malheur à lui, s'il ne résiste pas toujours! car, avant que la vie ait complètement abandonné son corps, ils viendront s'emparer de leur proie. Eh bien, dans toutes les idées de ce genre, il y a une similitude parfaite entre la tradition juive et le *Zend Avesta*. D'abord, d'après ce dernier monument, les démons ou les dews, ces enfants d'Ahrimane et des ténèbres, ne sont pas moins nombreux que les créatures d'Ormuzd; il y en a de plus de mille espèces, ils se présentent sous toutes les formes, ils parcourent la terre en tous sens pour répandre chez les hommes la maladie et la faiblesse[1]. « Quel est, demande Zoroastre à Ormuzd, quel est le lieu où sont les dews mâles, où sont les dews femelles, où les dews courent en foule de cinquante côtés, de cent, de mille, de dix mille

1. *Zend Avesta*, t. II, p. 255; t. III, p. 158.

côtés, enfin de tous les côtés[1]?... Anéantissez les dews qui affaiblissent les hommes et ceux qui produisent les maladies, qui enlèvent le cœur de l'homme comme le vent emporte les nuées[2]. » Voici maintenant en quels termes le *Thalmud* s'exprime sur le même sujet : « Aba Benjamin a dit : Aucune créature ne pourrait subsister devant les esprits malfaisants, si l'œil avait la faculté de les voir. Abaï ajoute : Ils sont plus nombreux que nous et nous entourent comme on voit un champ entouré d'une clôture. Chacun de nous, dit notre maître Houna, en a mille à sa gauche et dix mille à sa droite. Quand nous nous sentons pressés dans une foule, cela vient de leur présence; quand nos genoux fléchissent sous notre corps, eux seuls en sont la cause; quand il nous semble qu'on a brisé nos membres, c'est encore à eux qu'il faut attribuer cette souffrance[3]. » « Les dews, dit le *Zend Avesta*, s'unissent l'un à l'autre et se reproduisent à la manière des hommes[4]. » Mais ils se multiplient également par nos propres impuretés, par les actes honteux d'une débauche solitaire et les dérèglements même involontaires que provoque durant le sommeil un songe voluptueux[5]. Selon le *Thalmud*, il y a trois choses par lesquelles les démons ressemblent aux anges, et trois autres par lesquelles ils ressemblent aux hommes : comme les anges, ils lisent dans l'avenir, portent des ailes et volent, en un instant, d'une extrémité à l'autre de la terre : mais ils mangent, ils

1. *Vendidad Sadé*, t. II, du *Zend Av.*, p. 325.
2. *Zend. Av.*, t. II, p. 113.
3. *Traité Berachoth*, fol. 6, recto. Un autre docteur va jusqu'à accuser les démons d'user par le frottement de leurs mains les vêtements des rabbins, הני מאני דרבנן דבלו מחופיה דידהו. *Ib.*
4. *Zend Av.*, t. II, p. 336.
5. Un dew appelé *Eschem* dit lui-même que, dans ce cas, il conçoit comme une femme qui a eu commerce avec quelqu'un. *Zend Av.*, t. II, p. 408, *Vendidad Sadé*.

boivent et se reproduisent à la manière des hommes[1]. De plus, ils ont tous pour origine les rêves lascifs, qui troublaient les nuits de notre premier père pendant les années qu'il a passées dans la solitude[2], et aujourd'hui encore, chez ses descendants, la même cause engendre les mêmes effets[3]. De là, chez les Juifs comme chez les Parses, certaines formules de prière dont la vertu est de prévenir ce malheur[4]. Enfin, ce sont les mêmes fantômes, les mêmes terreurs qui les assiègent, les uns et les autres, à leurs derniers instants. A peine l'homme est-il mort, disent les livres zends, que les démons viennent l'obséder et l'interroger[5]. Le Daroudj (le démon) Nésosch arrive, sous la forme d'une mouche, se place sur le mort et le frappe cruellement[6]; ensuite, lorsque l'âme séparée du corps arrive près du pont *Tchinevad* qui sépare notre monde du monde invisible, elle est jugée par deux anges dont l'un est Mithra, aux proportions colossales, aux dix mille yeux, et dont la main est armée d'une massue[7]. Les rabbins, en conservant le même fond d'idées, ont su le rendre plus effrayant encore. « Lorsque l'homme, disent-ils, au moment de quitter ce monde, vient à ouvrir les yeux, il aperçoit dans sa maison une lueur extraordinaire et devant lui l'ange du Seigneur, vêtu de lumière, le corps tout parsemé d'yeux et tenant à la main une épée flamboyante; à cette vue, le mourant est saisi d'un frisson qui pénètre à la fois son esprit et son corps. Son âme fuit

1. Ce passage a été traduit en latin par Buxtorf, dans son *Lexicon Thalmudicum*, p. 2339.

2. *Ib. supr.*

3. Voir dans le קיצור שני לוחות הברית, p. 108, verso, de l'édit. d'Amsterdam, un extrait fort curieux de Rabbi Mena'hem le Babylonien.

4. *Zend Av.*, t. II, p. 408. — *Kitzour*, édit. citée dans la note précédente, p. 92, verso, et p. 45, recto.

5. *Zend Av.*, t. II, p. 164.

6. *Zend Av.*, t. II, p. 316.

7. *Zend Av.*, t. II, p. 114, 131. — *Ib.*, t. III, p. 205, 206, 211-222.

successivement dans tous ses membres, comme un homme qui voudrait changer de place. Mais voyant qu'il est impossible d'échapper, il regarde en face celui qui est là devant lui, et se met tout entier en sa puissance. Alors, si c'est un juste, la divine présence se montre à lui, et aussitôt l'âme s'envole loin du corps[1]. » A cette première épreuve en succède une autre, que l'on appelle la question ou l'épreuve du tombeau (חיבוט הקבר)[2]. « A peine le mort est-il enfermé dans le sépulcre, que l'âme vient de nouveau s'unir à lui, et, en ouvrant les yeux, il voit à ses côtés deux anges, venus pour le juger. Chacun d'eux tient à la main deux verges de feu (d'autres disent des chaînes de fer), et l'âme et le corps sont jugés en même temps pour le mal qu'ils ont fait ensemble. Malheur à l'homme s'il est trouvé coupable, car personne ne le défendra! Au premier coup dont on le frappe, tous ses membres sont disloqués; au second, tous ses ossements sont rompus. Mais aussitôt son corps est reconstruit et le supplice recommence[3]. » Ces traditions doivent avoir à nos yeux d'autant plus de prix qu'elles sont empruntées presque littéralement au *Zohar*, d'où elles ont passé dans les écrits purement rabbiniques et dans les recueils populaires. A ces croyances nous pouvons ajouter une foule d'usages et de pratiques religieuses, également commandés par le *Thalmud* et par le *Zend Avesta*. Ainsi le Parse, après avoir, le matin, quitté son lit, ne peut faire quatre pas avant

1. *Zohar*, 3e part., sect. נשא, p. 126, verso, éd. d'Amsterdam. En prenant le fond de ce tableau dans le *Zohar*, nous y avons joint quelques détails empruntés du *Kitzour*, p. 20 et 21.

2. D'après les kabbalistes, ces épreuves sont au nombre de sept : 1° la séparation de l'âme et du corps; 2° la récapitulation des actes de notre vie; 3° le moment de la sépulture; 4° l'épreuve ou le jugement du tombeau; 5° le moment où le mort, encore animé par l'esprit vital (נפש), sent la morsure des vers; 6° les châtiments de l'enfer; 7° la métempsycose. *Zohar, ib. supr.*

3. Mêmes passages du *Zohar* et du *Kitzour*.

d'avoir passé autour de ses reins la ceinture sacrée, appelée Kosti[1]; sous prétexte que pendant la nuit il a été souillé par le contact des démons, il ne peut toucher aucune partie de son corps avant de s'être jusqu'à trois fois baigné les mains et le visage[2]. On trouvera chez l'observateur de la loi rabbinique les mêmes devoirs appuyés sur la même raison[3]; seulement le Kosti est remplacé par un vêtement d'une autre forme. Le disciple de Zoroastre et le sectateur du *Thalmud* se croient également obligés de saluer la lune, dans son premier quartier, par des prières et des actions de grâces[4]. Les pratiques par lesquelles on éloigne d'un mort ou d'un nouveau-né les démons qui cherchent à s'en emparer, sont chez tous deux à peu près les mêmes[5]. L'une et l'autre, portant, si je puis m'exprimer ainsi, la dévotion elle-même jusqu'à la profanation, ont des prières et des devoirs religieux pour tous les instants, pour tous les actes, pour toutes les situations de la vie physique comme pour toutes celles de la vie morale[6]; aussi, quoique la matière

1. *Zend Av.*, t. II, p. 409, *Vendidad Sadé.*

2. Thom. Hyde, *Relig. veterum Persarum*, p. 465 et 477.

3. *Orach Chaïm*, p. 54. La même chose est recommandée par les kabbalistes. Selon ces derniers, l'âme supérieure nous abandonne durant le sommeil et il ne nous reste alors que l'âme vitale, incapable de défendre le corps des esprits impurs et des émanations de la mort. *Zohar*, 1[re] part., sect. וישב. — Voir aussi le *Thalmud*, *traité du Sabbat*, chap. VIII.

4. *Zend Av.*, t. III, p. 513. Cet usage subsiste encore aujourd'hui sous le nom de *Sanctification de la lune* (קידוש הלבנה).

5. Chez les Parses, lorsqu'une femme vient d'accoucher, on entretient dans sa chambre, pendant trois jours et trois nuits, une lampe ou un feu allumé. *Zend Av.*, t. III, p. 565. — Th. Hyde, ouvrage cité, p. 445. Chez les Juifs le même usage est observé à la mort d'une personne. Quant aux cérémonies dont le but est d'éloigner du nouveau-né le démon Lilith, elles sont bien autrement compliquées. Mais on en trouvera la raison et la description dans le livre de Raziel.

6. On trouvera dans le recueil de litanies appelées *Ieschts sadés*, des formules de prières que le Parse est obligé de réciter au moment de se couper les ongles, avant et après les fonctions naturelles, avant de remplir le devoir

ne soit pas encore près de nous faire défaut, est-il temps que ce parallèle touche à sa fin. Mais la bizarrerie, l'excentricité même des faits que nous venons de recueillir ne donne que plus de certitude à la conséquence que nous en tirons ; car ce n'est pas assurément dans des croyances et des pratiques de ce genre que l'on peut invoquer les lois générales de l'esprit humain. Nous pensons donc avoir démontré que la religion, c'est-à-dire la civilisation tout entière des anciens Perses, a laissé des traces nombreuses dans toutes les parties du judaïsme : dans sa mythologie céleste, représentée par les anges ; dans sa mythologie infernale et enfin dans les pratiques du culte extérieur. Croirons-nous à présent que sa philosophie, c'est-à-dire la kabbale, ait seule échappé à cette influence? Cette opinion est-elle probable, quand nous savons que la tradition kabbalistique s'est développée de la même manière, dans le même temps, et s'appuie sur les mêmes noms que la loi orale ou la tradition thalmudique? Mais à Dieu ne plaise que dans un sujet aussi grave nous puissions nous contenter, quelque fondée qu'elle soit, d'une simple conjecture. Nous allons prendre un à un tous les éléments essentiels de la kabbale et montrer leur parfaite ressemblance avec les principes métaphysiques de la religion de Zoroastre. Cette manière de procéder, si elle n'est pas la plus savante, devra paraître au moins la plus impartiale.

1° Le rôle que l'*En Soph*, l'infini sans nom et sans forme, remplit dans la kabbale, est donné par la théologie des mages au temps éternel (Zervane Akérène), et d'autres disent à l'espace sans limites [1]. Or nous ferons remarquer

conjugal. *Zend Av.*, t. III, p. 117, 120, 121, 123, 124. Des prières semblables sont ordonnées aux Juifs dans les mêmes circonstances. Voir Joseph Karo, *Schoulchan Arouch*, p. 2, הנהגת בית הכסא, et le *Kitzour*, p. 32, ענייני זיווג.

1. Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 584.

sur-le-champ que le nom de l'espace ou du lieu absolu (מקום, makôm) est devenu chez les Hébreux le nom même de la divinité. De plus, ce premier principe, cette source unique et suprême de toute existence, n'est qu'un Dieu abstrait sans action directe sur les êtres, sans commerce efficace avec le monde, par conséquent sans forme appréciable pour nous : car le bien et le mal, la lumière et les ténèbres existent également, sont encore confondus dans son sein [1]. D'après la secte des zervanites, dont l'opinion nous a été conservée par un historien persan [2], le principe dont nous venons de parler, Zervâne ne serait lui-même, comme la *Couronne* chez les kabbalistes, que la première émanation de la lumière infinie.

2° On reconnaîtra sans effort le Meïmra des traducteurs chaldéens dans ces mots par lesquels Ormuzd lui-même définit l'Honover ou la parole créatrice : « Le pur, le saint, « le prompt Honover, je vous le dis clairement, ô sage Zo- « roastre! était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, « avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils « d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les dews, avant tout « le monde existant, avant tous les biens. » C'est par cette même parole qu'Ormuzd a créé le monde, c'est par elle qu'il agit et qu'il existe [3]. Mais elle n'est pas seulement antérieure au monde ; quoique *donnée de Dieu*, comme disent les livres zends [4], elle est éternelle comme lui ; elle remplit

1. T. II du *Zend Av. Vendidad.* — *Ib.*, t. III, trad. du *Boun-Dehesch.* Dans ce livre, Ormuzd et Ahrimane sont appelés un seul peuple du temps sans bornes.

2. Sharistani, ap. Thom. Hyde, *de Veter. Pers. relig.*, p. 297. « Altera magorum secta sunt Zervanitæ qui asserunt lucem produxisse personas ex Luce, quæ omnes erant spirituales, luminosæ, dominales. Sed quod harum maxima persona, cui nomen Zervan, dubitavit de re aliquâ, ex istâ dubitatione emersit Satanas. »

3. *Zend Av.*, t. II, p. 138.

4. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.

le rôle de médiateur entre le temps sans bornes et les existences qui s'écoulent de son sein. Elle renferme la source et le modèle de toutes les perfections, avec la puissance de les réaliser dans les êtres [1]. Enfin, ce qui achève de lui donner toute ressemblance avec le verbe kabbalistique, c'est qu'elle a un corps et une âme, c'est-à-dire qu'elle est à la fois esprit et parole. Esprit, elle n'est rien moins que l'âme d'Ormuzd, comme ce dernier le dit lui-même expressément [2]; parole ou corps, c'est-à-dire esprit devenu visible, elle est en même temps la loi et l'univers [3].

3° Nous trouvons dans Ormuzd quelque chose de tout à fait semblable à ce que le *Zohar* appelle une *personne* ou un *visage* (פרצוף). Il est, en effet, la plus haute personnification de la parole créatrice, de cette *parole excellente* dont on a fait son âme. Aussi faut-il chercher en lui plutôt que dans le principe suprême, dans le temps éternel, la réunion de tous les attributs que l'on donne ordinairement à Dieu et qui en sont la manifestation, c'est-à-dire, dans le langage oriental, la lumière la plus brillante et la plus pure. « Au « commencement, disent les livres sacrés des Parses, Ormuzd, « élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, « avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de « lumière (מרכבה), ce lieu habité par Ormuzd, est ce qu'on « appelle la lumière première [4]. » Il renferme en lui, ainsi que l'homme céleste des kabbalistes, la vraie science, l'intelligence à son plus haut degré, la grandeur, la bonté, la beauté, l'énergie ou la force, la pureté ou la splendeur; en-

1. *Ib. supr.* Voici les propres paroles de l'auteur : « L'Ilonover, dans l'opinion de Zoroastre, renferme la source et le modèle de toutes les perfections des êtres, la puissance de les produire, et il ne s'est manifesté que par une sorte de prolation de la part du temps sans bornes et de celle d'Ormuzd. »

2. *Zend Av.*, t II, p. 415.

3. *Zend Av.*, t. III, p. 323 et 595.

4. *Zend Av.*, t. III, p. 343.

fin, c'est lui qui a créé, ou du moins qui a formé et qui nourrit tous les êtres [1]. Sans doute, on ne peut rien conclure de ces qualités elles-mêmes et de leur ressemblance avec les Sephiroth ; mais on ne peut s'empêcher de remarquer qu'elles sont toutes réunies dans Ormuzd, dont le rôle, par rapport à l'infini, au temps et à l'espace sans bornes, est le même que celui d'Adam Kadmon par rapport à l'*En Soph*. Et même, si nous en croyons l'historien que nous avons déjà cité, il y avait chez les Perses une secte fort nombreuse aux yeux de laquelle Ormuzd, c'était la volonté divine, manifestée sous une forme humaine et tout éblouissante de lumière [2]. Il est vrai aussi que les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a produit le monde, sur la manière dont il est sorti lui-même ainsi que son ennemi du sein de l'Éternel, et enfin sur ce qui constitue la substance première des choses [3]. Mais, Dieu une fois comparé à la lumière, la cause efficiente du monde subordonnée à un principe supérieur, l'univers considéré comme le corps de la parole invisible, il n'est guère possible qu'on n'arrive pas à regarder tous les êtres comme des mots isolés de cette éternelle parole ou comme des rayons épars de cette lumière infinie. Aussi avons-nous remarqué que le panthéisme gnostique se rattache plus ou moins au principe fondamental de la théologie des Parses [4].

1. Voir Eugène Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, chap. I, jusqu'à la page 146.

2. Cette secte est celle des Zerdusthiens. Voici leur opinion, rapportée par Sharistani dans la traduction latine de Thom. Hyde (*de Vet. Pers. relig.*, p. 298) : « et postquam effluxissent 3000 anni, transmisisse voluntatem suam in formâ lucis fulgentis compositæ in figuram humanam ».

3. Ils disent qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervan, le temps éternel; qu'Ormuzd a *donné* le ciel, la terre et toutes ses productions. Mais nulle part le sens de ce mot important n'est clairement déterminé.

4. Cependant il n'est pas sans importance d'observer que dans le *Zend Avesta* (t. II, p. 180) Ormuzd est appelé le *corps des corps*. Ne serait-ce pas

4° D'après les croyances kabbalistiques, comme d'après le système de Platon, tous les êtres de ce monde ont d'abord existé dans le monde invisible, sous une forme beaucoup plus parfaite; chacun d'eux a dans la pensée divine son modèle invariable, qui ne peut se montrer ici-bas qu'à travers les imperfections de la matière. Cette conception, où le dogme de la préexistence est confondu avec le principe de la théorie des idées, nous la trouvons également dans le *Zend Avesta*, sous le nom de *ferouër*. Voici comment ce nom est expliqué par le plus grand orientaliste de nos jours : « On sait que, par ferouër, les Parses entendent le « type divin de chacun des êtres doués d'intelligence, son « *idée* dans la pensée d'Ormuzd, le génie supérieur qui « l'inspire et veille sur lui. Ce sens est établi tout à la « fois par la tradition et par les textes [1]. » L'interprétation d'Anquetil-Duperron est parfaitement d'accord avec celle-ci [2], et nous ne rapporterons pas tous les passages du *Zend Avesta* qui la confirment. Nous aimons mieux signaler sur un point particulier de cette doctrine, entre les kabbalistes et les disciples de Zoroastre, une coïncidence très remarquable. Nous nous rappelons ce magnifique passage du *Zohar* où les âmes, au moment d'être envoyées sur la terre, représentent à Dieu combien elles vont souffrir éloignées de lui ; combien de misères et de souillures les attendent dans notre monde : eh bien, dans les traditions religieuses des Parses, les ferouërs font entendre les mêmes plaintes, et Ormuzd leur répond à peu près comme Jéhovah à ces âmes

la substance des substances, le fondement (יסוד) des kabbalistes? Burnouf cite aussi un commentaire pehlvi très ancien, où nous voyons, comme dans le *Sépher ietzirah* et le *Zohar*, les deux mondes représentés dans le symbole d'un charbon embrasé; le monde supérieur, c'est la flamme, et la nature visible, la matière enflammée. *Comment. sur le Yaçna*, p. 172.

1. *Comment. sur le Yaçna*, p. 270.

2. Voir le *Précis raisonné du système théologique de Zoroastre*, *Zend Av.*, t. III, p. 595, et les *Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. XXXVII, p. 623.

affligées de quitter le ciel. Il leur dit qu'ils sont nés pour la lutte, pour combattre le mal et le faire disparaître de la création ; qu'ils ne pourront jouir de l'immortalité et du ciel que lorsque leur tâche aura été remplie sur la terre[1]. « Quel avantage ne retirez-vous pas de ce que, dans le « monde, je vous donnerai d'être dans des corps ! Combat- « tez, faites disparaître les enfants d'Ahrimane ; à la fin je « vous réhabiliterai dans votre premier état et vous serez « heureux. A la fin je vous remettrai dans le monde, et « vous serez immortels, sans vieillesse, sans mal[2]. » Un autre trait qui nous rappelle les idées kabbalistiques, c'est que les peuples ont leurs ferouërs comme les individus ; c'est ainsi que le *Zend Avesta* invoque souvent le ferouër de l'Iran, du pays où la loi de Zoroastre a été reconnue pour la première fois. Du reste, cette croyance, que nous rencontrons également dans les prophéties de Daniel[3], était probablement déjà très répandue chez les Chaldéens avant leur fusion politique et religieuse avec les Perses.

5° Si la psychologie des kabbalistes a quelque ressemblance avec celle de Platon, elle en a encore davantage avec celle des Parses, telle qu'on la trouve enseignée dans un recueil de traditions fort anciennes, reproduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*[4]. Rappelons-nous d'abord que, d'après les idées kabbalistiques, il y a dans l'âme humaine trois puissances parfaitement distinctes l'une de l'autre, et qui ne demeurent unies que pendant notre vie terrestre : au degré le plus élevé est l'esprit proprement dit (נשמה), pure émanation de l'intelligence divine, destinée à rentrer dans sa source et que les souillures de la terre ne peuvent pas

1. *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXXVII, p. 640.
2. *Zend Av.*, t. II, p. 350.
3. Chap. x, v. 10 et seq.
4. Tom. XXXVII, p. 646-648.

atteindre : au degré le plus bas, immédiatement au-dessus de la matière, est le principe du mouvement et de la sensation, l'esprit vital (נפש), dont la tâche expire sur les bords de la tombe ; enfin, entre ces deux extrêmes vient se placer le siège du bien et du mal, le principe libre et responsable, la personne morale (ר ח)[1]. Nous devons ajouter qu'à ces trois éléments principaux, plusieurs kabbalistes et quelques philosophes d'une grande autorité dans le judaïsme[2] en ont ajouté deux autres, dont l'un est le principe vital, séparé du principe de la sensation, la puissance intermédiaire entre l'âme et le corps (חיה) ; l'autre est le type, ou, si l'on veut, l'idée qui exprime la forme particulière de l'individu (יחידה, צלם, דוגמא). Cette forme descend du ciel dans le sein de la femme au moment de la conception, et s'envole trente jours avant la mort. Ce qui la remplace durant ce temps-là n'est plus qu'une ombre informe. Or telles sont précisément les distinctions établies dans l'âme humaine par les traditions théologiques des Parses. Le type individuel sera reconnu sans peine dans le *ferouër*, qui, après avoir existé pur et isolé dans le ciel, est obligé, comme nous l'avons vu plus haut, de se réunir au corps. Le principe vital, nous le retrouvons d'une manière non moins évidente dans le *djan*, dont le rôle, dit l'auteur que nous avons pris pour guide, est de conserver les forces du corps et d'entretenir l'harmonie dans toutes ses parties. Ainsi que la *'Haïah* des Hébreux, il ne participe pas au mal dont l'homme se rend coupable ; il n'est qu'une sorte de vapeur légère qui s'élève du cœur et doit, après la mort, se confondre avec la terre. L'*akko* est, au contraire, le principe le plus élevé. Il est au-dessus,

1. Voir la deuxième partie, chap. III, *Opinion des kabbalistes sur l'âme humaine.*

2. Moïse Corduero, dans son livre intitulé *le Jardin des Grenades* (פרדס רמונים). — Voir aussi Rab. Saadiah dans son livre *les Croyances et les Opinions*, sect. VI, chap. II.

comme le principe précédent est au-dessous du mal. C'est une sorte de lumière venue du ciel et qui doit y retourner, quand notre corps sera rendu à la poussière. C'est l'intelligence pure de Platon et des kabbalistes, mais restreinte à la connaissance de nos devoirs, à la prévision de la vie future et de la résurrection, en un mot, la conscience morale. Vient enfin l'âme proprement dite, ou la personne morale, une malgré la diversité de ses facultés et seule responsable de nos actions devant la justice divine[1]. Une autre distinction beaucoup moins philosophique, mais également admise par les livres zends, c'est celle qui, faisant l'homme à l'image de l'univers, reconnaît dans la conscience humaine deux principes d'action entièrement opposés, deux *kerdars*, dont l'un, venu du ciel, nous porte vers le bien; tandis que l'autre, créé par Ahrimane, nous entraîne à faire le mal[2]. Ces deux principes, qui cependant n'excluent pas la liberté, occupent une très grande place dans le *Thalmud* et dans la kabbale, où ils sont devenus le *bon* et *le mauvais désir* (יצר טוב, יצר הרע); peut-être aussi le bon et le mauvais ange.

6° La conception même d'Ahrimane, malgré son caractère purement mythologique, a été conservée dans les doctrines de la kabbale; car les ténèbres et le mal sont personnifiés dans Samaël, comme la lumière divine est représentée dans toute sa plénitude par l'homme céleste. Quant à l'interprétation métaphysique de ce symbole, à savoir que le mauvais principe c'est la matière, ou, comme disent les kabbalistes, l'écorce, le dernier degré de l'existence, on

1. L'âme proprement dite, ou la personne morale, se compose elle-même de trois facultés : 1° le principe de la sensation; 2° le *Roé* ou l'intelligence proprement dite; 3° le *Roüan*, qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination. Ces trois facultés sont inséparables et ne forment qu'une seule âme. Du reste, j'avoue que cette partie de la psychologie des Parses m'a semblé très obscure dans le mémoire d'Anquetil.

2. *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, passage cité.

pourrait la trouver sans aucune violence dans la secte des zerdustiens, qui établissait entre la lumière divine et le royaume des ténèbres le même rapport qu'entre un corps et son ombre[1]. Mais un autre fait encore plus digne de notre attention, car il n'existe pas ailleurs, c'est qu'on trouve dans les parties les plus anciennes du code religieux des Parses cette opinion kabbalistique que le prince des ténèbres, que Samaël, perdant la moitié de son nom, deviendra, à la fin des temps, un ange de lumière et rentrera, avec tout ce qui était maudit, dans la grâce divine. « Cet injuste, cet impur, « dit un passage du *Yaçna*, ce roi ténébreux qui ne com- « prend que le mal ; à la résurrection, il dira l'Avesta ; exé- « cutant la loi, il l'établira même dans la demeure des « damnés (les darwands)[2]. » Le *Boun-Dehesch* ajoute qu'on pourra voir alors, d'un côté Ormuzd et les sept premiers génies, de l'autre Ahrimane et un pareil nombre d'esprits infernaux, offrant ensemble un sacrifice à l'Éternel, Zervane Akérène[3]. Enfin, à toutes ces idées métaphysiques et religieuses nous ajouterons un système de géographie assez étrange que l'on trouve également, avec de légères variantes, dans le *Zohar* et dans les livres sacrés des Parses. Selon le *Zend Avesta*[4] et le *Boun-Dehesch*[5], la terre est divisée en sept parties (keschvars), arrosées par autant de grands fleuves, et séparées l'une de l'autre par l'*eau versée au commencement*. Chacune d'elles forme comme un monde à part et porte des habitants d'une nature différente : les uns sont noirs, les autres blancs ; ceux-ci ont le corps couvert de poils à la manière des animaux ; ceux-là se distinguent par quelque autre conformation plus ou moins bizarre. Enfin,

1. Thom. Hyde, ouvrage cité, p. 296 et 298, chap. XXII.
2. *Zend Av.*, t. II, p. 169.
3. *Zend Av.*, t. III, p. 415.
4. *Zend Av.*, t. II, p. 170.
5. *Zend Av.*, t. III, p. 363.

une seule de ces grandes parties de la terre a reçu la loi de Zoroastre ; les six autres sont abandonnées aux dews. Voici maintenant sur le même sujet l'opinion des kabbalistes. Nous nous bornerons, en la rapportant, au rôle de traducteur. « Quand Dieu créa le monde, il étendit au-dessus de nous « sept cieux, et forma sous nos pieds un même nombre de « terres. Il fit également sept fleuves, et composa la semaine « de sept jours. Or, comme chacun de ces cieux a ses con- « stellations à part et renferme des anges d'une nature par- « ticulière, il en est de même des terres qui sont en bas. « Placées les unes au-dessus des autres, elles sont toutes « habitées, mais par des êtres de diverses natures, comme « il a été dit pour les cieux. Parmi ces êtres, les uns ont « deux visages, les autres en ont quatre, d'autres n'en ont « qu'un. Ils ne se ressemblent pas davantage par leur cou- « leur : il en est de rouges, de noirs et de blancs. Ceux-ci « ont des vêtements ; ceux-là sont nus comme des vers. Si « l'on objecte que tous les habitants de ce monde sont éga- « lement sortis d'Adam, nous demanderons s'il est possible « qu'Adam se soit transporté dans toutes ces régions pour « les peupler de ses enfants ? Nous demanderons combien de « femmes il aurait eues alors ? Mais non, Adam n'a existé « que dans cette partie de la terre qui est la plus élevée et « qu'enveloppe le ciel supérieur[1]. » La seule différence qui sépare cette opinion de celle des Parses, c'est qu'au lieu de regarder les sept parties de la terre comme des divisions naturelles d'une même surface, elle nous les représente enveloppées les unes dans les autres et semblables, dit le texte, aux pelures d'un oignon (אלין על אלין כגלדי בצלים).

1. *Zohar*, 3e part., p. 9, verso, et 10, recto, de l'édition d'Amsterdam, sect. ויקרא. Nous nous faisons un devoir de faire observer que les idées ne se suivent pas aussi bien dans le texte. Nous avons été obligé d'écarter beaucoup de répétitions et de digressions, non seulement inutiles, mais extrêmement fastidieuses et beaucoup trop longues à rapporter.

Tels sont, dans toute leur simplicité, sans aucun arrangement systématique, les éléments qui constituent le fond commun de la kabbale et des idées religieuses nées sous l'influence du *Zend Avesta*. Quels qu'en soient le nombre et l'importance, nous reculerions encore devant la conséquence qui résulte de ce parallèle, si nous n'avions également trouvé, dans les livres sacrés des Parses, toute la mythologie céleste et infernale, une partie de la liturgie et même quelques-uns des dogmes les plus essentiels du judaïsme. Cependant, à Dieu ne plaise que nous accusions les kabbalistes de n'avoir été que de serviles imitateurs ; d'avoir adopté sans examen, ou du moins sans modification, en se bornant à les couvrir de l'autorité des livres saints, des idées et des croyances tout à fait étrangères. En thèse générale, il est sans exemple qu'un peuple, si forte que soit sur lui l'action d'un autre peuple, en soit venu à abdiquer sa véritable existence, qui est l'exercice de ses facultés intérieures, pour se contenter d'une vie et, si je puis m'exprimer ainsi, d'une âme d'emprunt. Or il est impossible de considérer la kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaïsme ; elle en est au contraire la vie et le cœur ; car si le *Thalmud* s'est emparé de tout ce qui concerne la pratique extérieure, l'exécution matérielle de la loi, elle a gardé pour elle exclusivement le domaine de la spéculation, les plus redoutables problèmes de la théologie naturelle et révélée, sachant d'ailleurs exciter la vénération du peuple en montrant elle-même, pour ses grossières croyances, un respect inviolable, et en lui laissant entendre qu'il n'y avait rien dans sa foi ou dans son culte qui ne s'appuyât sur un mystère sublime. Elle le pouvait sans user d'artifice, en portant à ses dernières conséquences le principe de la méthode allégorique. Aussi avons-nous vu à quel rang elle a été élevée par le *Thalmud* et quel ascendant elle a su exercer sur l'imagination populaire. Les sentiments

qu'elle inspirait autrefois se sont conservés jusque dans les temps les plus rapprochés de nous; car c'est en s'appuyant sur des idées kabbalistiques que Sabbataï-Zévy, ce moderne Barchochébas, avait ébranlé pour un instant tous les Juifs de l'univers[1]. Ce sont encore les mêmes idées qui, vers la fin du XVIIIe siècle, ont excité la plus vive agitation parmi les Juifs de la Hongrie et de la Pologne[2], donnant naissance à la secte des zoharites, des nouveaux 'hassidim, et conduisant des milliers d'Israélites dans le sein du christianisme. A considérer maintenant la kabbale en elle-même, il est impossible de n'y pas voir un immense progrès sur la théologie du *Zend Avesta*. Ici, en effet, quoique moins absolu qu'on ne le pense communément, quoique né en principe dans une religion qui reconnaît un seul Être suprême, le dualisme est la pierre angulaire de l'édifice : Ormuzd et Ahrimane ont seuls une existence réelle, un caractère divin et une vraie puissance; tandis que l'Éternel, ce temps sans bornes dont ils sont sortis l'un et l'autre, est, comme nous l'avons dit, une pure abstraction. En voulant le décharger de la responsabilité du mal, on lui a enlevé le gouvernement du monde et par conséquent toute participation au bien; on ne lui a laissé qu'un nom avec une ombre d'existence. Ce n'est pas encore tout : dans le *Zend Avesta*, comme dans les traditions postérieures qui s'y rattachent, toutes les idées relatives au monde invisible, tous les grands principes de l'intelligence humaine sont encore enveloppés dans un voile mythologique qui les fait prendre pour des réalités visibles et des personnes distinctes, faites à l'image de l'homme. Dans la doctrine des kabbalistes, les choses nous présentent un tout autre caractère : c'est le monothéisme qui est le fond, la base et le principe de tout; le dualisme

1. Voir Lacroix, *Mémoires de l'empire Ottoman*, p. 259 et suiv. — Peter Beer, ouvr. cit., t. II, p. 260 et suiv. — Basnage, *Histoire des Juifs*, liv. IX, etc.
2. Voir l'*Appendice* de ce volume.

et toutes les autres distinctions, quelles qu'elles soient, n'existent plus que dans la forme. Dieu seul, le Dieu unique et suprême, est à la fois la cause, la substance et l'essence intelligible, la forme idéale de tout ce qui est ; il n'y a d'opposition, de dualisme qu'entre l'être et le néant, entre la forme la plus élevée et le degré le plus infime de l'existence. Celle-là, c'est la lumière ; celui-ci représente les ténèbres. Les ténèbres ne sont donc qu'une négation, et la lumière, comme nous l'avons plusieurs fois démontré, c'est le principe spirituel, c'est l'éternelle sagesse, c'est l'intelligence infinie qui crée tout ce qu'elle conçoit et conçoit ou pense par cela seul qu'elle existe. Mais s'il en est ainsi ; s'il est vrai qu'à une certaine hauteur l'être et la pensée se confondent, les grandes conceptions de l'intelligence ne peuvent plus seulement exister dans l'esprit, elles ne représentent pas de simples formes dont on fait abstraction à volonté ; elles ont une valeur substantielle et absolue, c'est-à-dire qu'on ne peut les séparer de l'éternelle substance. Tel est précisément le caractère des Sephiroth, de l'Homme céleste, du Grand et du Petit Visage, en un mot de toutes les personnifications kabbalistiques, bien différentes, comme on voit, des réalisations individuelles et mythologiques du *Zend Avesta*. Cependant le cadre, le dessin extérieur du *Zend Avesta* est resté, mais le fond a complètement changé de nature, et la kabbale nous offre, par le fait même de sa naissance, un curieux spectacle, celui d'une mythologie passant à l'état de métaphysique, sous l'influence même du sentiment religieux. Cependant, malgré tant d'étendue et de profondeur, le système qui a été le fruit de ce mouvement n'est pas encore une de ces œuvres où la raison humaine fasse un libre usage de ses droits et de sa force ; le mysticisme lui-même ne s'y produit pas sous sa forme la plus élevée, car il reste encore enchaîné à une puissance extérieure, celle de la parole révélée. Sans doute, cette puissance est plus appa-

rente que réelle; sans doute, l'allégorie a bientôt fait de la lettre sainte un signe complaisant qui exprime tout ce qu'on veut, un instrument docile au service de l'esprit et de ses plus libres inspirations; mais toujours est-il que ce procédé même, qu'il soit l'effet d'un calcul ou d'une illusion sincère, cet art d'abriter des idées nouvelles sous quelque texte séculaire, est la consécration d'un préjugé fatal à la vraie philosophie. C'est ainsi que la kabbale, quoique née sous l'influence d'une civilisation étrangère et malgré le panthéisme qui est au fond de toutes ses doctrines, a cependant un caractère religieux et national. C'est ainsi qu'en se réfugiant sous l'autorité de la Bible, ensuite de la loi orale, elle a conservé toutes les apparences d'un système de théologie, et de théologie judaïque. Il restait donc encore, pour la faire entrer dans l'histoire de la philosophie et de l'humanité, à détruire ces apparences et à la montrer sous son vrai jour, c'est-à-dire comme un produit naturel de l'esprit humain. Ce progrès, comme nous l'avons déjà dit, s'est accompli lentement, mais d'une manière d'autant plus sûre, dans la capitale des Ptolémées. Là, en effet, les traditions hébraïques franchirent pour la première fois le seuil du sanctuaire et se répandirent dans le monde, mêlées à beaucoup d'idées nouvelles, mais sans rien perdre de leur propre substance. Les dépositaires de ces vieilles traditions, en voulant reprendre un bien qu'ils supposaient leur appartenir, accueillirent avec ardeur les plus nobles résultats de la philosophie grecque, les confondant de plus en plus avec leurs propres croyances. D'un autre côté, les prétendus héritiers de la civilisation grecque, s'accoutumant peu à peu à ce mélange, ne songèrent plus qu'à lui donner l'organisation d'un système où le raisonnement et l'intuition, la philosophie et la théologie devaient être également représentés. C'est ainsi que se forma l'école d'Alexandrie, ce résumé brillant et profond de toutes les idées philosophiques et reli-

gieuses de l'antiquité. Ainsi s'explique la ressemblance, j'oserais presque dire l'identité que nous avons trouvée sur tous les points essentiels, entre le néoplatonisme et la kabbale. Mais, une fois entrée par cette voie dans le fond commun de l'esprit humain, la kabbale n'en continua pas moins, chez les Juifs de la Palestine, à se transmettre exclusivement par la tradition dans un petit cercle d'élus et à se regarder comme le secret d'Israël. C'est dans cet état qu'elle a été introduite en Europe, et qu'elle a toujours été enseignée jusqu'à la publication du *Zohar*. Ici commence un nouvel ordre de recherches, à savoir : Quelle influence la kabbale a exercée sur la philosophie hermétique et mystique qui a jeté en Europe un si vif éclat depuis le commencement du XVe jusqu'à la fin du XVIIe siècle, dont Raymond Lulle peut être regardé comme le premier, et François Mercuricus van Helmont comme le dernier représentant. Ce sera peut-être le sujet d'un second ouvrage, qui pourra être regardé comme le complément de celui-ci. Mais le but que nous nous sommes proposé relativement au système kabbalistique proprement dit, nous pensons l'avoir atteint, et il ne nous reste plus qu'à énoncer, dans une récapitulation rapide, les résultats que nous croyons avoir obtenus.

1° La kabbale n'est pas une imitation de la philosophie platonicienne, car Platon était inconnu dans la Palestine, où le système kabbalistique a été fondé; ensuite, les deux doctrines, malgré plusieurs traits de ressemblance dont on est frappé au premier coup d'œil, diffèrent totalement l'une de l'autre sur les points les plus importants.

2° La kabbale n'est pas une imitation de l'école d'Alexandrie : d'abord parce qu'elle est antérieure à l'école d'Alexandrie; en outre parce que le judaïsme a toujours montré à l'égard de la civilisation grecque une aversion et une ignorance profondes, dans le même instant où il plaçait la kabbale au rang d'une révélation divine.

3° La kabbale ne peut pas être regardée comme l'œuvre de Philon, bien que les doctrines de ce théologien philosophe renferment un grand nombre d'idées kabbalistiques. Philon n'aurait pu transmettre ces idées à ses compatriotes demeurés en Palestine, sans les initier en même temps à la philosophie grecque. Il était incapable, par la nature de son esprit, de fonder une doctrine nouvelle. De plus, il serait impossible de trouver, dans les monuments du judaïsme, les moindres traces de son influence. Enfin, les écrits de Philon sont plus récents que les principes kabbalistiques dont on trouve soit l'application, soit la substance, dans la version des Septante, dans les proverbes de Ben Sirah et dans le livre de la Sagesse.

4° La kabbale n'est pas un emprunt fait au christianisme, car tous les grands principes sur lesquels elle s'appuie sont antérieurs à l'avènement du Christ.

5° Les ressemblances frappantes que nous avons trouvées entre cette doctrine et les croyances de plusieurs sectes de la Perse, les rapports nombreux et bizarres qu'elle nous présente avec le *Zend Avesta*, les traces que la religion de Zoroastre a laissées dans toutes les parties du judaïsme, et les relations extérieures qui, depuis la captivité de Babylone, n'ont pas cessé d'exister entre les Hébreux et leurs anciens maîtres, nous ont fait conclure que les matériaux de la kabbale ont été puisés dans la théologie des anciens Perses; mais nous croyons avoir démontré en même temps que cet emprunt ne détruit pas l'originalité de la kabbale; car, au dualisme en Dieu et dans la nature, elle a substitué l'unité absolue de cause et de substance. Au lieu d'expliquer la formation des êtres par un acte arbitraire de deux pouvoirs ennemis, elle nous les représente comme les formes diverses, comme des manifestations successives et providentielles de l'intelligence infinie. Enfin, dans son sein, les idées prennent la place des personnifications réalisées, et la méta-

physique succède à la mythologie. Nous ajouterons que telle nous paraît être la loi universelle de l'esprit humain. Point d'originalité absolue; mais aussi, d'un peuple et d'un siècle à un autre, point de servile imitation. Quoi que nous puissions faire pour conquérir, dans le domaine des sciences morales, une indépendance sans limites, la chaîne de la tradition se montrera toujours dans nos plus hardies découvertes; et, si immobiles que nous paraissions quelquefois sous l'empire de la tradition et de l'autorité, notre intelligence fait du chemin, nos idées se transforment avec la puissance même qui pèse sur elles, et une révolution est sur le point d'éclater.

APPENDICE

I

LA SECTE DES NOUVEAUX 'HASSIDIM

La secte kabbalistique des Zoharites a été précédée par celle des *nouveaux 'Hassidim*, c'est-à-dire des nouveaux saints, ou des nouveaux piétistes [1], fondée en 1740 par un rabbin polonais appelé *Israël Baalschem*, ou Israël le Thaumaturge [2], et dont le centre était la ville de Medziboze, dans la province de Podolie. En peu de temps elle s'étendit, non seulement dans la Pologne, mais dans toute la Valachie, dans la Moldavie, en Hongrie, particulièrement dans les environs de la Galicie, et aujourd'hui encore elle est loin d'être éteinte. Elle a son culte, ses livres, ses docteurs à part, désignés sous le nom de *justes* (*tsadikim*), et, prenant ses articles de foi pour l'expression complète, pour l'expression unique de la vérité, telle qu'il est donné à l'homme de la connaître ici-bas, elle repousse toute autre influence, tout élément de civilisation et toute culture qui n'est pas sortie de son sein. Elle oppose la plus énergique

1. Les Juifs désignent en général sous le nom de 'Hassid (חסיד) quiconque se distingue parmi eux par une stricte observance de toutes les lois religieuses, jointe à une vie ascétique et entièrement vouée à la pénitence ; celui qui fait de la piété le but et l'occupation de toute sa vie.

2. Le nom de *Baalschem* (בעל שם) signifie littéralement le *maître du nom*. Il s'applique à certains kabbalistes pratiques, à qui l'on accorde la vertu d'opérer des miracles et des cures merveilleuses au moyen des différents noms de Dieu, au moyen d'une sorte de théurgie kabbalistique. Voir le texte, 2e partie, chap. III.

résistance aux efforts que fait le gouvernement russe pour civiliser, et sans doute pour convertir à la religion nationale, les juifs répandus dans ses immenses possessions. Elle a pris pour base de sa doctrine le *Zohar*, mais en substituant, pour la multitude, la foi aveugle aux raisonnements métaphysiques, et en tempérant par une morale semi-épicurienne les austérités de la vie contemplative. Plus franche que les anciens kabbalistes, elle a rejeté ouvertement toutes les pratiques extérieures, tout l'échafaudage des préceptes thalmudiques, incompatibles, à ses yeux, avec une connaissance plus profonde de la nature divine. Elle ne reconnaît pas d'autre culte que la prière élevée jusqu'à la contemplation, jusqu'au ravissement et à l'extase; elle n'admet pas d'autre enseignement, entre le *Zohar*, que l'interprétation symbolique des écritures saintes dans la bouche des *justes*, c'est-à-dire de ses chefs. En vertu de ce principe kabbalistique, que *le juste est l'expiation de l'univers*, elle accorde à ses chefs des pouvoirs spirituels d'une nature extraordinaire, comme celui d'absoudre l'homme de ses péchés, de le délivrer d'un danger imminent, de le guérir par sa seule prière des maladies les plus incurables; mais à la condition que celui qui souffre aura foi dans cette intervention surnaturelle. Du reste, cette intervention n'est pas absolument indispensable, chacun peut obtenir les mêmes résultats en s'unissant étroitement à Dieu; car dans cette union mystique est la véritable science, la véritable puissance et l'accomplissement de tous nos vœux. A ces idées viennent se mêler de superstitieuses légendes, des habitudes grossières et des préjugés de toute espèce, fruits de l'ignorance, de la dégradation civile et d'une misère séculaire.

Un homme de beaucoup d'esprit et de savoir qui, après avoir traversé les plus étranges vicissitudes, après avoir connu toutes les superstitions et toutes les misères, s'est reposé finalement dans la philosophie de Kant, Salomon Maïmon, dans ses mémoires[1], nous a laissé quelques détails assez piquants sur cette secte à laquelle il avait été affilié. Nous croyons donc bien faire en traduisant ici quelques pages de son livre trop peu connu et devenu extrêmement rare; mais auparavant nous regardons comme un devoir de prévenir nos lecteurs que Salomon Maïmon, à l'exemple de Kant, dont au reste il n'a guère pris que le scepticisme, est d'une sévérité extrême pour toutes les opinions mystiques, et particulièrement pour la kabbale, sans doute pour faire oublier son exaltation première. Voici donc en quels termes, après avoir traité avec beaucoup de rigueur les

1. *Salomon Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von* K. P. Moritz. 2 vol. in-12. Berlin, 1792. L'extrait que nous allons traduire appartient au t. Ier, chap. XIX.

kabbalistes pratiques, les thaumaturges, les auteurs de cures merveilleuses au moyen des noms divins, il s'exprime sur le compte des kabbalistes spéculatifs, des fondateurs de la secte des *nouveaux 'Hassidim* :

« D'autres, d'un génie supérieur, d'une âme plus noble, se proposaient un but bien autrement élevé. Persuadés que pour être utiles à la cause générale et à leur cause particulière, ils avaient besoin d'être investis de la confiance du peuple, ils voulurent prendre sur lui de l'ascendant, mais pour l'éclairer. Leur plan était donc tout à la fois politique et moral. D'abord on peut croire qu'ils voulaient seulement débarrasser l'organisation morale et religieuse des juifs des abus qui s'y étaient introduits; mais ces réformes partielles devaient nécessairement faire crouler le système tout entier.

« Les principaux points sur lesquels portaient leurs attaques étaient les suivants : 1° La science rabbinique, au lieu de simplifier les préceptes religieux et de les rendre intelligibles pour tous, tend, au contraire, à les compliquer et à les rendre incertains. 2° Elle a le défaut de s'attacher exclusivement à l'étude de la loi, au lieu de s'occuper surtout des moyens de la mettre en pratique. Ainsi, certaines dispositions de cette loi, entièrement tombées en désuétude, comme celles qui règlent les sacrifices, les purifications et quelques autres du même genre, sont approfondies avec autant de soin que celles dont l'usage n'a pas cessé. 3° Ils reprochaient enfin à cette même science de ne tenir compte, dans la pratique elle-même, que des cérémonies extérieures, et de perdre de vue leur but moral. Ils s'attaquaient, avec la même rigueur, à la piété mal entendue de ceux qui se livraient à la pénitence. Les hommes dont nous parlons s'efforçaient sans doute de pratiquer la vertu; mais, comme la raison n'était pas la source de leurs croyances, et que par là même ils se faisaient une fausse idée de Dieu et de ses attributs, ils devaient nécessairement méconnaître la vraie vertu et s'en créer une d'après leur imagination. Aussi, tandis que l'amour de Dieu et le désir de lui ressembler auraient dû les porter à se soustraire à l'esclavage des sens et des passions, et à se conduire d'après les lois d'une volonté libre guidée par la raison, ils cherchaient bien plutôt à anéantir leurs sens et leurs passions en détruisant en même temps leurs forces elles-mêmes, comme je l'ai démontré ailleurs par quelques exemples déplorables.

« Les réformateurs ou *éclaireurs* demandaient, au contraire, comme condition indispensable de la vraie vertu, la sérénité de l'âme et un esprit disposé à toute espèce d'activité; ils ne se contentaient pas de permettre, mais ils recommandaient l'usage modéré de toutes les jouissances, afin de conserver cette sérénité si précieuse. Leur culte divin consistait à se

détacher librement du corps, c'est-à-dire à détourner leur pensée de tout ce qui n'est pas Dieu, sans en excepter leur *moi* individuel, et à s'unir complètement à Dieu : de là une sorte de négation d'eux-mêmes, qui leur faisait mettre sur le compte de la divinité toutes les actions qu'ils commettaient dans cet état.

« Leur culte était donc une espèce de piété spéculative à laquelle ils n'assignaient ni heure ni formule particulière, laissant chacun s'y livrer selon le degré de perfection auquel il était parvenu ; cependant ils choisissaient de préférence les heures destinées au service officiel du culte ; ils s'y appliquaient surtout à ce détachement dont j'ai parlé, c'est-à-dire qu'ils se plongeaient si avant dans la contemplation de la perfection divine, que tout le reste disparaissait devant eux ; à les en croire, ils n'avaient même plus conscience de leur propre corps, qui, assuraient-ils, était privé dans ces moments-là de toute sensibilité.

« Mais, comme un aussi complet détachement n'est pas chose facile à obtenir, ils s'efforçaient, au moyen de diverses *opérations mécaniques*, telles que le mouvement et les cris, de rentrer dans cet état lorsqu'une distraction quelconque les en avait tirés, et de s'y maintenir durant toute la durée des exercices pieux. C'était chose comique de les voir fréquemment interrompre leurs prières par des exclamations étranges, par des gestes ridicules adressés à Satan, cet ennemi invincible qui cherchait malignement à les troubler durant leurs prières, et qu'ils repoussaient par la menace et l'insulte ; maintes fois, fatigués par la violence de cet exercice, ils tombaient évanouis à la fin de la prière.

« Plusieurs naïfs sectateurs de cette doctrine, interrogés sur ce qui occupait leur pensée durant ces longs jours où ils se promenaient oisifs, la pipe à la bouche, répondaient « qu'ils pensaient à Dieu » ! Mais, pour que cette réponse fût satisfaisante, il eût fallu qu'une étude constante de la nature les aidât à compléter les notions qu'ils avaient de la perfection divine ; or, comme il n'en était point ainsi, comme leurs connaissances naturelles étaient au contraire des plus restreintes, cette concentration de toute leur activité sur un point unique et qui devait leur échapper sans cesse constituait un état contre nature. En outre, pour pouvoir attribuer leurs actions à Dieu, il eût fallu que ces actions eussent pour mobile une connaissance exacte des attributs divins ; étaient-elles, au contraire, le résultat de leur ignorance, il arrivait infailliblement qu'une foule d'excès étaient mis sur le compte de la divinité ; c'est du reste ce que les suites ont trop bien prouvé.

« Il est d'ailleurs facile de comprendre comment cette secte se répandit si promptement, et pourquoi la nouvelle doctrine trouva tant de faveur

auprès de la majeure partie de la nation : l'amour de l'oisiveté et de la vie spéculative chez cette foule vouée à l'étude dès sa naissance, la sécheresse et la stérilité de la science rabbinique, l'ennui des prescriptions cérémonielles dont la nouvelle doctrine voulait alléger le fardeau, enfin la satisfaction qu'y trouvaient un penchant naturel à l'exaltation et le goût du merveilleux, tout explique le fait d'une manière plus que suffisante.

« Dans l'origine, les rabbins et les dévots de l'ancienne mode cherchèrent à s'opposer au développement de cette secte, qui n'en obtint pas moins le dessus pour les raisons que je viens d'énumérer. L'animosité devint très vive des deux côtés ; chaque parti chercha à se faire des adhérents, une scission s'opéra parmi le peuple, et les opinions furent partagées.

« Je ne pouvais à cette époque me former une idée exacte de cette secte et ne savais trop qu'en penser, lorsqu'un jeune homme, déjà incorporé à la société, et qui avait eu le bonheur de parler aux supérieurs face à face, vint à passer par l'endroit où je demeurais. Je n'eus garde de laisser échapper une si belle occasion, et demandai à l'étranger quelques renseignements sur l'organisation intérieure de cette secte, sur la manière dont on y était admis, etc.

« L'étranger, qui n'avait pas encore dépassé le premier degré d'initiation, ne savait rien touchant l'organisation intérieure et ne put rien m'en apprendre ; mais, quant au mode d'admission, il m'assura que c'était la chose la plus simple du monde. Quiconque se sentait le désir d'arriver à la perfection sans savoir comment il pourrait satisfaire à ce vœu ou comment il se délivrerait des obstacles qui se trouveraient sur sa route, n'avait qu'à s'adresser aux supérieurs, et, *eo ipso*, le voilà membre de cette société. Il n'était pas même nécessaire (comme cela se pratique avec les médecins) d'entretenir les chefs de ses infirmités morales ni du genre de vie que l'on avait mené jusqu'alors ; car, rien n'étant inconnu à ces hommes sublimes, le cœur humain se montrait à nu devant eux, et ils y lisaient jusque dans les plus secrets replis ; pour eux, l'avenir n'avait point de voiles, et la distance dans l'espace disparaissait à leurs yeux comme la distance dans le temps.

« Leurs prédications et leurs leçons morales n'étaient pas méditées et ordonnées à l'avance d'après un plan régulier ; car ce moyen, généralement usité, ne saurait convenir qu'à celui qui se regarde comme existant, agissant par lui-même et distinct de la divinité ; ces supérieurs ne considéraient au contraire leur enseignement comme divin, et par conséquent comme infaillible, que lorsqu'il était le fruit de l'anéantissement d'eux-

mêmes devant Dieu, c'est-à-dire lorsque la parole leur était inspirée (*ex tempore*), selon le besoin des circonstances et sans qu'ils y missent aucunement du leur.

« Enchanté de cette description, je priai l'étranger de me communiquer quelques-unes de ces divines leçons; alors, se frappant le front de la main, comme s'il eût attendu l'inspiration d'en haut, et agitant sans relâche ses bras qu'il avait à demi découverts, il se retourna vers moi d'un air solennel et commença de la sorte :

« Chantez à Dieu un nouveau cantique; sa louange est dans la réunion « des saints. (Ps. 149, v. 1.) Voici comment nos supérieurs expliquent « ce verset : Les attributs de Dieu, être tout parfait, doivent nécessai- « rement surpasser de beaucoup les attributs de tout être fini; sa « louange, comme expression de ces attributs, doit donc également sur- « passer toute louange donnée aux hommes. Or, jusqu'à présent, quand « on voulait louer Dieu, on se bornait à lui reconnaître certaines puis- « sances surnaturelles, comme de découvrir l'inconnu, de prévoir l'avenir, « d'agir immédiatement par sa simple volonté, etc. Mais, maintenant « que les hommes pieux (les supérieurs) sont également capables d'ac- « complir ces merveilles, et que Dieu n'a aucune prérogative sur eux à « cet égard, il faut songer à trouver une louange nouvelle qui ne puisse « se rapporter qu'à Dieu seul. »

« Tout ravi de cette manière ingénieuse d'interpréter les Saintes Écritures, je suppliai l'étranger de me citer encore quelques explications de ce genre, et celui-ci, toujours dans le feu de l'inspiration, continua en ces termes : Tandis que le musicien jouait, l'esprit de Dieu descendit sur lui. (II, Livre des Rois, III, 15.) « Voici comment ils « interprètent ces paroles : Tant que l'homme n'a pas renoncé à son « activité personnelle, il est incapable de recevoir l'inspiration de « l'Esprit-Saint; il faut pour cela qu'il se considère comme un instru- « ment purement passif. Ce passage signifie donc : Quand le musicien « (le serviteur de Dieu) devient semblable à l'instrument, alors l'Esprit « de Dieu descend sur lui[1]. »

« Et maintenant écoutez encore, poursuivit l'étranger, l'explication « de ce passage de la Mischna où il est dit : Que l'honneur de ton « prochain te soit aussi cher que le tien. »

1. Cette interprétation repose sur deux équivoques. Le mot hébreu מנגן signifie à la fois un instrument de musique et l'action d'en jouer. Ce mot est précédé du préfixe כ dont la signification est également double; car on peut le traduire à la fois par *lorsque, tandis que* (*tandis que le musicien jouait*), et par *comme, semblable à* (*le musicien devenu semblable à un instrument*). (A. F.)

« Nos maîtres expliquent ces paroles de la manière suivante : Il est
« certain que personne ne peut trouver de plaisir à se faire honneur
« à soi-même, ce qui serait tout à fait ridicule; mais il est tout aussi
« ridicule d'attacher trop de prix aux témoignages d'honneur qui peu-
« vent nous être rendus par un autre, puisque nous ne saurions réelle-
« ment acquérir par là une valeur supérieure à celle que nous possédons.
« Aussi le vrai sens de ces paroles est-il : « Que l'honneur de ton
« prochain (c'est-à-dire que ton prochain te rend) te soit aussi indifférent
« que le tien (que celui que tu te rends à toi-même). »

« Je restai confondu d'admiration devant l'excellence des pensées, et tout émerveillé de l'ingénieuse exégèse sur laquelle on les appuyait.

« Mon imagination s'exalta vivement à la suite de ces récits, et devenir membre de cette vénérable société fut dès lors mon vœu le plus ardent; aussi, bien décidé à faire le voyage de M..., où résidait le chef suprême B..., j'attendis avec impatience la fin de mon servage[1]; dès que le terme en fut arrivé et que j'eus reçu mon payement, je commençai mon pèlerinage, au lieu de retourner dans mon domicile, qui n'était éloigné que de deux milles; le voyage ne dura pas moins de plusieurs semaines.

« Aussitôt arrivé à M..., et à peine reposé de mes fatigues, je n'eus rien de plus pressé que de me rendre chez le supérieur, croyant que j'allais immédiatement lui être présenté. Mais on me dit que je ne pouvais encore être introduit chez lui, que j'eusse à revenir le samedi suivant, comme les autres étrangers également arrivés pour le voir et avec lesquels j'étais invité à sa table; à cette occasion j'aurais le bonheur de voir le saint homme face à face et d'entendre de sa bouche l'enseignement le plus sublime, de telle sorte que cette entrevue publique pourrait être regardée comme une audience particulière, à cause de tout ce que j'y remarquerais d'individuel et n'ayant trait qu'à moi seul.

« J'arrivai donc le jour du sabbat à ce festin solennel, et je trouvai chez mon hôte inconnu un grand nombre d'hommes vénérables, venus de différentes contrées dans le même dessein que moi. Le grand homme fit enfin son entrée; il avait un maintien des plus imposants et portait un vêtement complet de satin blanc; ses souliers et jusqu'à sa tabatière étaient de cette couleur, que les kabbalistes regardent comme la couleur de la grâce. Il gratifia chaque nouvel arrivé d'un *salam*, c'est-à-dire qu'il le salua.

« On se mit à table, et durant tout le temps du repas régna un silence

1. Salomon Maïmon était alors engagé dans une ferme isolée, comme instituteur des enfants du fermier.

solennel. Le repas terminé, le chef entonna une mélodie sacrée, propre à élever l'âme, puis il appuya la main sur son front et appela à haute voix chaque nouvel arrivé par son nom et celui de sa demeure, ce qui nous causa une extrême surprise. Il demanda à chacun de nous de lui réciter un verset tiré de l'Écriture sainte, et lorsqu'on eut satisfait à sa demande, le supérieur commença un sermon auquel les versets récités devaient servir de texte; il savait les lier avec tant d'art que, bien qu'ils fussent pris sans suite dans divers livres de l'Écriture sainte, il les présentait comme s'ils eussent formé un tout homogène; mais ce qui était plus étrange encore, c'est que chacun de nous croyait trouver dans la partie du sermon correspondant à la citation quelque chose de relatif à ses sentiments intimes. Tout cela nous jeta dans une grande admiration.

« Mais peu de temps suffit pour me faire revenir de ma haute opinion sur ce chef et sur cette société en général. Je remarquai que leur ingénieuse exégèse était fausse et en outre qu'elle était rétrécie par les principes extravagants qui lui servaient de base; puis, une fois cette exégèse entendue, adieu toute autre nourriture intellectuelle! — Leurs prétendus miracles s'expliquaient aussi de la manière la plus simple : les correspondances, les espions, une certaine connaissance du cœur humain aidée de la physiognomonique, des questions habilement posées de manière à surprendre les secrets de l'âme, voilà par quels moyens ils se faisaient décerner, par les gens simples et crédules, leur brevet de prophètes.

« Ce qui contribua beaucoup aussi à me dégoûter de cette société, ce furent ses allures cyniques et son dévergondage dans la gaieté; pour n'en citer qu'un exemple, je dirai qu'un jour, nous étant tous réunis chez le supérieur à l'heure de la prière, l'un des nôtres arriva un peu plus tard que de coutume; les autres lui en ayant demandé la cause, il répondit que c'était parce que sa femme était accouchée d'une fille pendant la nuit; sur quoi chacun se mit à le féliciter à grand bruit. Le supérieur survint, s'informa de la cause de tout ce tumulte, et quand il apprit que P... était devenu père d'une fille, il s'écria avec humeur : « Une fille! qu'on lui donne les étrivières! »

« Le pauvre homme se défendit de son mieux; il ne comprenait nullement pourquoi une peine lui serait infligée parce que sa femme avait mis une fille au monde; mais rien n'y fit! On s'empara de lui, on vous l'étendit à terre, et ce fut à qui le fustigerait le plus durement. Tous, à l'exception de la victime, entrèrent en grande gaieté à la suite de cette exécution, et là-dessus le chef les exhorta à la prière en ces termes : « Frères, servez le Seigneur avec joie! »

« Je ne voulus pas séjourner plus longtemps dans cet endroit, et, après

avoir reçu la bénédiction du supérieur, après avoir pris congé de la société, je partis avec la résolution de l'abandonner à jamais et je retournai dans mes pénates.

« Cette secte formait, à considérer son but et les moyens mis en œuvre, une espèce de société secrète qui aurait acquis la domination de la nation presque entière et opéré sans nul doute une grande révolution, si les extravagances de quelques-uns de ses membres n'avaient mis à nu bien des côtés faibles et fourni des armes contre elle à ses adversaires.

« Quelques-uns d'entre eux, qui avaient à cœur de se montrer vrais cyniques, violaient ouvertement toutes les lois de la décence, couraient entièrement nus sur des places publiques, etc. Leurs improvisations (conséquence du principe de l'annihilation) leur faisaient souvent introduire dans leurs sermons les absurdités les plus incompréhensibles et les plus désordonnées : il y en eut même qui devinrent fous au point de se figurer qu'effectivement ils n'existaient plus. A cela se joignirent encore (et ce furent les causes principales qui hâtèrent leur chute) leur orgueil et leur mépris pour tout ce qui n'était pas de leur secte, mais surtout pour les rabbins, dont ils se firent des adversaires acharnés et puissants. »

Chez les anciens *'Hassidim* l'étude du *Zohar* et les croyances kabbalistiques étaient toujours accompagnées des plus grandes austérités, des plus cruelles abstinences de la vie ascétique. C'étaient le mépris de la vie et le principe de la pénitence portés jusqu'à leur dernière exagération. Le même Salomon Maïmon nous en rapporte un exemple terrible qu'il a eu sous les yeux pendant son enfance et son séjour en Pologne. On ne nous saura pas mauvais gré d'ajouter à ce qui précède la traduction de ce récit.

« Un savant renommé par sa piété, Simon de Lubtsch, avait déjà accompli la *pénitence de Kana*, qui consiste à jeûner tous les jours pendant six ans et à ne rien prendre le soir qui provienne d'un être vivant, comme la viande, les laitages, le miel, etc. ; il s'était en outre acquitté de la pénitence dite *Golath*, c'est-à-dire une pérégrination constante durant laquelle on ne passe pas deux nuits de suite dans le même endroit, et il portait habituellement un cilice de crin sur la peau nue ; eh bien, tout cela ne suffisait pas à sa conscience, et pour être en paix avec lui-même, il se crut obligé à une autre espèce d'épreuve, appelée la pénitence au poids[1], c'est-à-dire une pénitence particulière et proportionnée

1. תשובת המשקל.

à chaque péché. Mais, après avoir fait son compte, il resta persuadé que le nombre de ses péchés était trop grand pour qu'il pût jamais les expier de cette façon, et il se mit en tête de se laisser mourir de faim. Après avoir jeûné quelque temps, il vint à passer par l'endroit qu'habitait mon père, et, sans prévenir qui que ce fût de la maison, il s'en alla tout droit dans la grange, où il tomba sans connaissance. Mon père, étant survenu par hasard, trouva cet homme, qu'il connaissait depuis longtemps, étendu par terre à demi mort et tenant à la main un *Zohar*, le livre le plus important de la kabbale.

« Mon père savait à qui il avait affaire et se procura aussitôt une foule de rafraîchissements; mais toutes ses instances furent vaines, il ne put rien lui faire accepter; plusieurs fois il revint à la charge, et toujours il trouva Simon inflexible; ayant à la fin quelque occupation qui l'appelait dans l'intérieur de la maison, il fut obligé d'abandonner son hôte pour quelques instants; aussitôt celui-ci, pour se délivrer de toute importunité, rassembla ses forces et parvint à se traîner hors de la maison et même hors du village. Quand mon père retourna dans la grange et la trouva vide, il se mit à courir après lui et le trouva mort non loin du village. Le fait se répandit parmi les juifs, et Simon fut regardé comme un saint.[1]

1. Ouvr. cité, t. I, chap. XVI.

II

LA SECTE DES ZOHARISTES OU ANTITHALMUDISTES[1]

Vers l'an 1750, un certain Jacob Frank, né en Pologne en 1712, qui avait exercé dans sa jeunesse le métier de distillateur, et plus tard avait séjourné en Crimée et dans d'autres provinces turques adjacentes, revint de là avec la réputation de kabbaliste. Il s'établit en Podolie et se fit, parmi les juifs polonais et quelques-uns de leurs rabbins les plus fameux, un parti considérable, dans lequel entrèrent des communautés entières : par exemple, celles de Landskron, Busk, Osiran, et plusieurs autres. Il répandit parmi eux la doctrine de Sabbathaï-Zévy, non sans y apporter toutefois les modifications qu'il jugeait convenables, et composa dans ce but un ouvrage qu'il fit circuler manuscrit parmi ses disciples. On ne pouvait lui reprocher d'en imposer par des jongleries, comme ses prédécesseurs et comme Becht[2], son rival contemporain ; car il agissait uniquement par la persuasion et par l'ascendant que lui donnaient des manières pleines de distinction.

Jaloux de sa réputation, les rabbins persécutèrent Frank et ses partisans avec une violente animosité. Un jour que Frank et un grand nombre de ses sectaires avaient entrepris un pèlerinage à Salonique, où demeurait alors leur coryphée Berachiah, les rabbins les dénoncèrent au gouvernement polonais ; et, sur leurs instances, tous nos pèlerins furent arrêtés à la frontière et tenus dans une étroite captivité. Les sectaires eurent recours à l'évêque de Podolie, alors très puissant, et, en effet, celui-ci leur procura une sauvegarde royale qui leur permit de vivre en Pologne conformément à leurs principes, d'y fonder une secte distincte

1. Le fragment qu'on va lire est en grande partie traduit d'un historien allemand, fréquemment cité dans le cours de cet ouvrage, Peter Beer, *Histoire des doctrines et opinions des sectes religieuses chez les Juifs*, t. II, p. 309 et suiv.

2. C'est ainsi qu'on appelle par abréviation le fondateur de la secte des *nouveaux 'Hassidim*, Israël Baalschem. Voir l'appendice précédent.

sous le nom de *zoharites* ou d'*antithalmudistes*, parce qu'ils adoptaient le *Zohar* ou le système kabbalistique comme le fondement de leur religion, et rejetaient le *Thalmud*. Avant que cette décision fût prise, les deux partis soutinrent, dans les églises de Kamienitz, Podolsky et Lemberg, différentes controverses en présence de plusieurs évêques et officiers de la couronne. En cette circonstance, la nouvelle secte fit publiquement sa profession de foi, qui consistait dans les propositions suivantes[1] :

« 1° Nous croyons à tout ce que Dieu nous a, de temps immémorial, communiqué par la tradition et la révélation, et nous nous regardons comme tenus, non seulement à pratiquer ce qui nous est commandé par sa loi, mais encore à pénétrer plus avant dans le sens de nos doctrines, afin d'y découvrir aussi les mystères qui y sont renfermés. Car Dieu n'a-t-il pas dit à Abraham (*Gen.*, XVII, 11) : « Je suis le Tout-« Puissant; marche devant moi, et sois sincère » ? N'a-t-il pas dit ailleurs (*Deutéronome*, X, 12) : « Et maintenant, Israël, que demande de toi « l'Éternel, ton Dieu, sinon de craindre l'Éternel, ton Dieu, de marcher « dans toutes ses voies et de l'aimer; de servir l'Éternel, ton Dieu, de « tout ton cœur et de toute ton âme; c'est-à-dire de garder les com-« mandements de l'Éternel et les statuts que je t'impose aujourd'hui pour « ton bien »? Tout cela prouve qu'il faut être fidèle à Dieu et à ses préceptes, et s'appliquer à comprendre clairement le sens de la loi; il faut en outre le respect du Seigneur : « La crainte de Dieu est le com-« mencement de la sagesse. » (*Prov.*, III, 10.)

« Cependant l'amour et la crainte de Dieu ne sont point suffisants : il faut aussi que l'homme reconnaisse la grandeur de Dieu dans ses œuvres. C'est d'après ce principe que David, sur son lit de mort, disait à son fils Salomon (*Chroniques*, I, 28, 9) : « Reconnais le Dieu de « ton père et sers-le ». Là-dessus le *Zohar* demande : « Pourquoi lui « a-t-il recommandé d'abord de connaître Dieu, et seulement ensuite de « le servir? C'est qu'un culte divin qui n'a pas été précédé de la con-« naissance de Dieu n'a aucune valeur. » Il faut que ce culte soit fondé sur la sagesse et la vérité. « La sagesse », dit le *Nouveau Zohar*, au nom de Simon ben Jochaï, « la sagesse qui est nécessaire à l'homme « consiste à réfléchir sur les secrets du Seigneur, et tout homme qui « abandonne ce monde sans avoir acquis cette connaissance sera repoussé

1. Cette profession de foi, rédigée en polonais et en hébreu rabbinique, a été publiée simultanément dans ces deux langues. à Lemberg. Comme elle paraissait trop longue à rapporter tout entière, on s'est contenté d'en donner des extraits qui suffiront à en faire connaître l'esprit.

« de toutes les portes du paradis, quel que soit le nombre des bonnes « œuvres dont il pourra d'ailleurs être accompagné. »

« Nous lisons dans le même livre : « Celui qui ne sait pas honorer « le nom de son Dieu, il vaudrait mieux pour lui qu'il n'eût pas été « créé; car Dieu n'a mis l'homme en ce monde que pour qu'il s'efforce « d'approfondir les mystères renfermés dans son divin nom. » A propos de ces paroles de David (*Ps.* 145, 18) : « Dieu est près de ceux qui l'in- « voquent avec sincérité », le *Zohar* demande : « Est-il donc possible « de ne pas invoquer Dieu sincèrement? » Et il répond : « Oui. Car « celui qui invoque Dieu et ne comprend pas quel est celui qu'il invoque, « celui-là est dans l'erreur. Par là il est démontré que c'est un devoir « pour tout homme de croire en Dieu et à sa révélation, d'étudier ses « lois, de le reconnaître, lui, ses lois et ses jugements, et d'approfondir « les mystères de la *Thora*. Celui qui croit de cette manière accomplit la « volonté et l'ordre de Dieu, et celui-là seul mérite réellement le nom « d'Israélite. »

« 2° Nous croyons que Moïse, les prophètes et tous nos maîtres qui les ont précédés s'expriment souvent dans leurs écrits d'une manière figurée, et qu'un sens mystérieux se cache sous leurs paroles. Ces écrits sont semblables à une femme voilée qui n'expose pas sa beauté à tous les yeux, mais qui exige de ses adorateurs qu'ils se donnent quelque peine pour soulever le voile qui la couvre. C'est ainsi que le voile du symbole enveloppe ces paroles, et toute la sagesse humaine ne parviendrait pas à le soulever, sans l'assistance d'une grâce céleste. En d'autres termes, il est parlé dans la *Thora* de choses qui ne doivent nullement être prises à la lettre; mais il faut invoquer l'esprit de Dieu, afin qu'il nous aide à découvrir le fruit renfermé sous l'écorce. »

« Nous croyons donc qu'il ne suffit pas de lire les prophètes et d'en comprendre le sens littéral, mais qu'une assistance divine est nécessaire pour pénétrer le sens réel d'une foule de passages. C'est pourquoi David s'écrie (*Ps.* 119, 18) : « Ouvre-moi les yeux, ô Seigneur, afin que je « contemple les merveilles de ta loi ». Si David eût pu tout comprendre à l'aide de l'enseignement ou de ses propres recherches, de quel besoin lui aurait été le secours divin? Mais il l'invoquait, ce secours, afin de pouvoir approfondir les mystères renfermés dans la loi. « Malheur, dit « le *Zohar*, malheur à l'homme qui ne voit dans la loi que de simples « récits et des paroles ordinaires! Car, si réellement elle ne renfermait « que cela, nous pourrions, même aujourd'hui, composer aussi une loi

1. Voir la 2e partie du présent ouvrage, chap. II.

« bien plus digne d'admiration. Pour ne trouver que de simples paroles,
« nous n'aurions qu'à nous adresser aux législateurs de la terre chez
« lesquels on rencontre souvent plus de grandeur. Il nous suffirait de les
« imiter et de faire une loi d'après leurs paroles et à leur exemple. Mais
« il n'en est pas ainsi; chaque mot de la loi renferme un sens élevé et
« un mystère sublime.... »

« Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même! C'est dans ce sens que David a dit : « Mon Dieu, ouvre-moi les yeux, afin que je contemple les mer-
« veilles de ta loi ».

« Il est incontestable que sous la lettre de la loi sont renfermés de grands mystères que tout vrai fidèle doit s'efforcer d'approfondir. A ce propos le *Zohar* dit encore : « La loi ressemble à une belle femme
« aimée qui se cache dans un endroit secret, et ne laisse voir que son
« portrait. Si son ami déploie une grande persévérance, s'il se donne
« des peines infatigables pour arriver jusqu'à elle et lui témoigner de
« cette manière son respect et sa tendresse, elle lui ouvrira ses portes
« et lui permettra un libre accès auprès d'elle. »

« 3° Nous croyons que, de toutes les explications de la loi, celle que donne le *Zohar* est la meilleure et la seule véritable, et que les rabbins, au contraire, lui donnent dans le *Thalmud* un grand nombre de fausses interprétations qui sont en contradiction manifeste avec les attributs divins et la charité enseignée par la loi.

« 4° Nous croyons qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin; qui seul a créé les mondes et tout ce qu'ils renferment, aussi bien ce que nous connaissons que ce qui nous est inconnu. C'est pourquoi l'Écriture dit (*Deutéronome*, VI, 4) : « Écoute, Israël, l'Éternel notre Dieu est un Dieu unique ». On trouve aussi dans les *Psaumes* : « Tu es grand, ô Seigneur! Toi seul accomplis « des merveilles ». C'est-à-dire non comme les rois de la terre, qui ne peuvent rien accomplir sans le secours d'autrui; Dieu a créé seul le ciel et la terre, sans aucune autre participation, et, seule, sa Providence veille sur tout.

« 5° Nous croyons que, bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, il se compose néanmoins de trois personnes (פרצופים), parfaitement égales l'une à l'autre, parfaitement indivisibles, et qui, à cause de cela, ne font qu'un. La loi mosaïque, aussi bien que les prophètes, nous enseigne cette vérité. Le *Zohar* dit : « La loi commence par la lettre ב » (beth); cette lettre se compose de deux lignes horizontales réunies à une verticale : ce qui fait allusion aux trois natures divines réunies en une seule.

La croyance en cette trinité divine est fondée sur les saintes Écritures, et confirmée par d'innombrables passages. Nous ne voulons en citer ici que quelques-uns : par exemple, Moïse dit (*Gen.*, I, 2) : « L'esprit (רוח) des « Dieux (אלהים) (au pluriel) flottait sur les eaux ». S'il n'y avait qu'une seule personne divine, Moïse aurait dit : « L'esprit de Jéhovah ou du « Seigneur flottait », etc.; mais il voulait dès le principe établir la trinité en Dieu. Plus loin (*Gen.*, I, 26), Dieu dit : « Faisons l'homme selon « notre image et notre ressemblance ». Le *Zohar* commente ainsi ces paroles : « Il y en a deux et encore un, ce qui fait trois, et ces trois ne « font qu'un[1] ». Ailleurs il est dit (*Gen.*, III, 22) : « Les Dieux, Jéhovah, « dirent : Voici l'homme qui devient semblable à l'un de nous ». S'il n'y avait pas trois personnes, il y aurait seulement : « Jéhovah dit », etc. Pourquoi *les Dieux*? Mais c'est une preuve de la trinité divine. Quand il est dit (*Gen.*, XI, 15) : « Jéhovah descendit pour voir la ville et la tour », voici en quels termes il s'exprime : « Descendons et mettons la confu« sion dans leur langue », etc. A qui Jéhovah s'adressait-il? Ce ne pouvait pas être à ses anges, qui sont ses serviteurs, et auxquels il aurait commandé sans employer avec eux la forme de la prière. Mais Dieu parlait ainsi aux personnes divines qui sont ses égales en dignité. « Trois « anges apparurent à Abraham (*Gen.*, XVIII, 2, 3); il courut au-devant « d'eux et dit : Seigneur », etc. Il en voyait donc trois et ne s'adressait qu'à l'un d'eux, parce que ces trois ne font qu'un. Moïse dit (*Exode*, XII, 7) : « Ils prendront du sang de cet agneau et en mettront sur les « deux poteaux et sur le linteau de la porte ». Pourquoi, demande le *Zohar*, pourquoi ce sang doit-il précisément être mis sur trois places? « C'est pour que la croyance parfaite en son saint nom éclate sur les « trois places. » Ceci fait encore allusion à la trinité divine. « Quel est le « peuple si grand, dit Moïse (*Deutéronome*, IV, 7), qui ait les Dieux « (Elohim) aussi près de lui que nous? » S'il n'y avait point plusieurs personnes divines, il faudrait ici *El* (Dieu), et non point *Elohim*, les Dieux.

« Jéhovah, est-il dit (*Gen.*, XIX, 24), fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe une pluie qui venait de Jéhovah. » Preuve nouvelle de plusieurs personnes divines. Dieu dit à Moïse : « Monte vers l'Éternel » (*Exode*, XXIV, 1). Ici il y aurait simplement : « Monte vers moi », s'il n'existait plusieurs personnes en Dieu. Sur le passage suivant : « Écoute, Israël, l'Éternel notre Dieu est un » (*Deutéron.*, VI, 4), voici le commen-

1. Ces paroles du *Zohar* ne se rapportent pas à la trinité divine, mais à la trinité humaine et à certains cas de métempsycose. (A. F.)

taire du *Zohar* : « Trois font un » (תלת חד אינון). Il est dit (*Ex.*, III, 6) : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ». Le nom de Dieu, répété devant celui de chacun des patriarches, fait allusion à la Trinité divine. Josué disait (XXIV, 19) : « Vous ne pouvez pas servir Jéhovah, car il est *les Dieux Saints* » (אלהים קדושים).

« D'une part il y a Jéhovah, de l'autre *les Dieux Saints*, ce qui prouve la Trinité réunie en Dieu. »

« 6° Nous croyons que Dieu apparaît incarné sur la terre, et alors il boit, il mange et accomplit d'autres actions humaines; mais il est dégagé de tout péché. La preuve en est dans ce que dit Moïse (*Gen.*, VI, 3) : « Quoiqu'il soit chair ». Le *Zohar* donne de ces paroles l'explication suivante : « Dieu devient chair, pour se tourner vers le corps; ce qui veut dire qu'au moment de la création, Dieu s'incarna dans Adam, et lorsque ce dernier eut péché, Dieu se retira de lui et en demeura éloigné jusqu'à ce qu'il s'incarnât de nouveau dans ce même corps. « A propos des quatre éléments, le feu, l'eau, l'air et la terre, le *Zohar* dit : « Dieu se revêtit de ces éléments et il eut un corps ». Ne lisons-nous pas dans Moïse (*Ex.*, XX, 115, 19) : « Le peuple vit la voix », etc.? Pourquoi n'y a-t-il pas que la voix fut entendue? Mais Dieu se montra cette fois aux Israélites sous une forme humaine afin de les instruire qu'un jour, à l'époque du Messie, il apparaîtrait de nouveau sous la même forme. Dieu dit par l'organe de Moïse : « Je marcherai au milieu de vous » (*Lév.*, XXVI, 12). Le livre *Jalkut*, ילקוט, explique ainsi ces paroles : « Ceci nous rappelle un monarque qui se promène dans son jardin et devant qui le jardinier confus cherche à se cacher. Afin de le rassurer, le roi s'adresse à lui et lui dit avec douceur : « Que crains-tu, mon fils? « Vois, je suis un homme comme toi, et je marche à tes côtés. » C'est ainsi que Dieu revêtit une forme humaine afin d'instruire humainement les hommes. C'est aussi pourquoi le prophète s'écrie (*Isaïe*, XXX, 20) : « Tes yeux verront ton maître ». Quand Dieu dit (*Deut.*, XXXII, 40) : « J'élève ma main vers le ciel », il ne pouvait, puisqu'il remplit tout de sa présence, prononcer ces paroles qu'en tant qu'homme et marchant sur la terre. Que signifient ces paroles du prophète Amos : « Dieu a établi son faisceau sur la terre », sinon que par ce faisceau il entend la réunion des trois personnes divines tandis qu'il habitait la terre? Nous trouvons dans Salomon ces paroles (*Cantiq*, V, 1) : « J'entrai dans mon jardin, etc., et je mangeai de mon miel ». Comment, demande le *Zohar*, comment peut-on dire de Dieu, dont il est question durant tout le cours de ce chant, qu'il a bu et qu'il a mangé? Mais ceci ressemble à un ami qui en visite un autre, et fait pour lui plaire mainte chose qu'il n'a pas

coutume de faire; par exemple il mange sans avoir faim et boit sans avoir soif. Ainsi fait Dieu quand il apparaît aux hommes, puisqu'alors il descend à toutes les occupations et à toutes les actions humaines.

« 7° Nous croyons que Jérusalem ne doit jamais être rebâtie. Car il est dit dans l'Écriture (*David*, IX, 27) : « Le peuple d'un puissant monarque détruira la ville et le sanctuaire. La destruction sera complète comme par un déluge. » Le prophète Jérémie dit aussi (IV, 6) : « Les péchés de la ville de mon peuple (Jérusalem) sont bien plus grands que les péchés de Sodome, qui a été détruite de fond en comble ». Si l'on ne doit plus rebâtir Sodome, bien moins encore Jérusalem sera-t-elle reconstruite, puisque le prophète dit expressément que les péchés de Jérusalem surpassent ceux de Sodome.

« 8° Nous croyons que les Juifs attendent en vain le Messie mortel qui, d'après leur croyance, doit les délivrer, les élever au-dessus de toutes les nations, et leur apporter richesses et grandeurs. Mais Dieu lui-même apparaîtra sous une enveloppe humaine et rachètera les hommes de la perdition qu'ils ont encourue par la faute de leurs ancêtres; cependant il ne rachètera pas seulement les Juifs, mais tous ceux qui auront foi en lui, tandis que les incrédules seront tous plongés dans les abîmes de l'enfer. »

A cette profession de foi rédigée pour le public se mêlèrent une organisation et des croyances secrètes. Aussi la secte des zoharites, même après avoir embrassé le christianisme, a-t-elle conservé son cachet particulier, la discipline à la fois militaire et monacale, et probablement ses anciens dogmes. Le but de son fondateur, autant qu'on en peut juger par sa conduite extérieure et par les lettres qu'il adressait à ses anciens frères pour les engager à recevoir le baptême, paraît avoir été de conduire les juifs à travers le christianisme à un mysticisme particulier, fondé sur la doctrine du *Zohar* et sur l'ancienne idée de la suprématie du peuple juif. C'est surtout le principe de la foi que Frank cherchait à accréditer parmi les siens et parmi les juifs en général; c'est grâce à ce principe et par son seul concours qu'il prétendait leur révéler des vérités inconnues jusqu'à lui. Dans ce cas, le christianisme n'eût été à ses yeux qu'une simple préparation à la doctrine nouvelle, absolument ce que le judaïsme est aux yeux des chrétiens. Telle paraît avoir été aussi l'opinion de Sabbathaï-Zévy, par rapport à toutes les religions actuellement existantes, tant la musulmane que la chrétienne. Il pensait que, l'homme n'étant jamais entièrement abandonné de Dieu, il y a dans tous les grands cultes de la terre quelque chose de saint et de vrai, et que la tâche du véritable Israélite, c'est-à-dire de celui qui a pris pour base de

sa foi la kabbale et le *Zohar*, était d'attirer à lui les éléments de sainteté répandus dans les autres religions, afin de les leur rendre ensuite ennoblis et purifiés par ses propres croyances. C'est sans doute en vertu de ce principe qu'il adopta lui-même l'islamisme, comme Frank, à son exemple, adopta la religion catholique, et qu'il attira sur ses pas un nombre considérable de ses partisans. On ne saurait mieux caractériser cette manière de voir qu'en l'appelant une sorte d'éclectisme religieux : et, en effet, ne trouve-t-on pas quelque chose de semblable, je ne dis pas seulement dans le néoplatonisme, mais dans les écoles religieuses et philosophiques d'Alexandrie? Le caractère commun de ces différentes écoles, n'est-ce pas d'avoir voulu embrasser dans une même conviction, sinon dans un même système, le christianisme et les éléments les plus *saints* de la philosophie païenne, la mythologie grecque transformée par l'interprétation symbolique et la plupart des anciennes religions de l'Orient?

FIN

TABLE DES MATIÈRES

APPENDICE

Coulommiers. — Typ. Paul BRODARD.

LA KABBALE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

OCCULTISME

Traité méthodique de Science Occulte. Lettre-Préface d'Ad. Franck, de l'Institut. 1 vol. gr. in-8° de xxv-1050 pages avec 10 traités techniques, 2 dictionnaires et 1 glossaire, 400 gravures et tableaux et 2 planches phototypiques hors texte (1891)............ **16.** »

Le Tarot des Bohémiens, le plus ancien livre du monde. — Etude historique et critique sur *la clef* de la Science Occulte (à l'usage des initiés). 1 vol. grand in-8° de 372 pages, avec 6 planches phototypiques et 200 figures et tableaux................................ **9.** »

Traité élémentaire de Science Occulte. 1 vol. in-18, 4e édition. (Épuisé)

L'Occultisme Contemporain. In-18.......................... (Épuisé)

Fabre d'Olivet et Saint-Yves d'Alveydre. In-8°............... **0.75**

L'Occultisme (petit résumé). In-16............................. **0.20**

KABBALE

Le Sepher Jésirah, 1re traduction française. — Les 32 Voies de la Sagesse; les 50 Portes de l'Intelligence........................ (Épuisé)

La Science Secrète (en collaboration)........................... **3.50**

ALCHIMIE

La Pierre Philosophale, preuves de son existence. In-18 avec planche phototypique.. **1.** »

THÉOSOPHIE

Les Sept Principes de l'Homme au point de vue scientifique. In-8° avec figures.. (Épuisé)

SPIRITISME

Considérations sur les Phénomènes du Spiritisme. — Rapports de l'Hypnotisme et du Spiritisme. — Règles pratiques pour la formation des médiums. In-8° avec 4 planches................. **1.** »

Le Spiritisme (petit résumé).................................. **0.20**

La Fraude et la Médiumnité, en collaboration avec L. Lemerle, ingénieur, ancien élève de l'Ecole Polytechnique. (Sous presse.)

MAGIE

La Chiromancie (résumé synthétique). In-8° avec 23 figures........ **1.** »

Traité élémentaire de Magie pratique. (En préparation.)

DIVERS

Essai de Physiologie Synthétique (Gérard-Encausse-Papus) application de la Science Occulte à nos Sciences expérimentales. 1 vol. in-8° avec 35 schémas inédits.................................. **4.** »

Direction de la revue mensuelle **l'Initiation** (4e année) et du journal hebdomadaire **le Voile d'Isis** (2e année).

PAPUS

LA KABBALE

(TRADITION SECRÈTE DE L'OCCIDENT)

RÉSUMÉ MÉTHODIQUE

> Quoi que nous puissions faire pour conquérir, dans le domaine des sciences morales, une indépendance sans limites, la chaîne de la tradition se montrera toujours dans nos plus hardies découvertes.
>
> AD. FRANCK.

OUVRAGE PRÉCÉDÉ D'UNE LETTRE **d'Ad. FRANCK**, DE L'INSTITUT
ET ORNÉ DE 20 FIGURES ET TABLEAUX ET DE 2 PLANCHES HORS TEXTE.

PARIS
GEORGES CARRÉ, ÉDITEUR
58, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 58
—
1892

Paris, le 23 octobre 1891.

LETTRE

DE M. ADOLPHE FRANCK A L'AUTEUR

Monsieur

J'accepte avec le plus grand plaisir la dédicace que vous voulez bien m'offrir de votre ouvrage sur la Kabbale, qui n'est pas un essai, *comme il vous plaît de l'appeler, mais un livre de la plus grande importance.*

Je n'ai pu encore que le parcourir rapidement ; mais je le connais assez pour vous dire que c'est, à mon avis, la publication la plus curieuse, la plus instructive, la plus savante qui ait paru jusqu'à ce jour sur cet obscur sujet.

Je ne trouve à y reprendre que les termes beaucoup trop flatteurs de la lettre à mon adresse dont vous la faites précéder.

Avec une rare modestie, vous ne me demandez mon opinion que sur le travail bibliographique par lequel se termine votre étude.

Je n'oserais pas vous affirmer qu'il n'y manque absolument rien ; car le cadre de la Science Kabbalistique peut varier à l'infini ; mais un travail bibliographique aussi complet que le vôtre, je ne l'ai rencontré nulle part.

Veuillez agréer, Monsieur, avec mes félicitations et mes remerciements, l'assurance de mes sentiments dévoués.

Ad. FRANCK.

TABLE MÉTHODIQUE

DES

MATIÈRES

Troisième partie.

Bibliographie résumée de la Kabbale.

Appendice.

Périodiques.

A Monsieur ADOLPHE FRANCK,

Membre de l'Institut
Professeur honoraire au Collège de France
Président de la Ligue nationale contre l'Athéisme.

Mon cher Maitre,

Voulez-vous me permettre de vous dédier le modeste essai que je publie aujourd'hui sur cette question de la Kabbale, si importante à élucider pour le philosophe?

Vous avez été le premier, non seulement en France, mais aussi en Europe, à mettre au jour un travail considérable sur la « philosophie religieuse des Hébreux », comme vous la nommez vous-même. — Cet ouvrage, que vous seul pouviez mener à bonne fin, grâce à votre parfaite connaissance de la langue hébraïque, d'une part, et de l'histoire des doctrines philosophiques, d'autre part, a fait, dès son apparition, autorité dans la matière et a justement mérité les traductions et les imitations qui se sont produites depuis cette publication. Les quelques critiques allemands qui ont voulu vous reprendre au sujet de la Kabbale n'ont réussi qu'à donner la mesure exacte de leur insuffisance et de leur parti pris. La réédition de 1889 *est venue sanctionner le succès de l'édition de* 1843.

Mais si nous tous, qui nous occupons aujourd'hui de ces questions, nous devons une profonde reconnaissance à notre doyen, à

notre initiateur en ces études, comment pourrais-je, personnellement, vous remercier de l'insigne honneur que vous avez bien voulu me faire en encourageant mes efforts de l'autorité de votre nom, en déclarant que, si vous n'êtes pas mystique, vous préférez du moins voir les nouveaux venus épris de ces recherches, plutôt que de les sentir apôtres des doctrines désespérantes, antiphilosophiques et, osons le dire, antiscientifiques du positivisme matérialiste?

A l'heure où nous avons levé le bouclier de la lutte intellectuelle contre le matérialisme, à l'heure où tous les adeptes de cette doctrine, épars dans les Facultés de médecine, dans la Presse, et dans les couches les plus élevées comme les plus basses de la société, nous ont considéré comme des « dilettanti », des cléricaux ou des fous, le président de la Ligue nationale contre l'athéisme est venu, bravant tous les sarcasmes, nous couvrir de l'autorité incontestable et incontestée d'un philosophe profond, doublé d'un défenseur ardent du spiritualisme.

*Vous nous avez montré que ces savants, éminents pour la plupart par leurs découvertes analytiques, sont astreints, de par leur spécialisation même, à une étude trop hâtive de la philosophie. De là leur mépris pour une branche du savoir humain qui, seule, pourrait leur fournir cette synthèse des sciences qu'ils aspirent tant à posséder; de là leurs conclusions matérialistes, de là l'*inconnaissable *et toutes les formules qui indiquent la paresse de l'esprit humain, inapte à un effort sérieux, et pressé de conclure, sans approfondir la valeur ou les conséquences sociales de ses affirmations.*

A côté du courant officiel, des Universités religieuses ou laïques, des Académies des sciences et des Laboratoires des Facultés, a toujours existé un courant indépendant, généralement peu connu, et, partant, assez méprisé, formé de chercheurs parfois trop imbus de philosophie, parfois trop épris de mysticisme, mais combien curieux et combien intéressants à étudier!

Ces adeptes de la Gnose, ces Alchimistes, ces disciples de

Jacob Boëhm, de Martinez Pasqualis ou de Louis-Claude de Saint-Martin, sont pourtant les seuls qui n'aient jamais négligé l'étude de la Kabbale jusqu'au moment où l'apparition de votre travail est venue montrer qu'ils avaient trouvé un approbateur et un maître dans la personne d'un des plus éminents parmi les représentants de l'Université.

C'est comme admirateur et disciple moi-même de Saint-Martin et de ses doctrines, que je prends la liberté de vous remercier, au nom de ces « indépendants », de l'appui précieux qu'ils ont trouvé en votre personne et, si j'osais, en terminant vous adresser une prière, ce serait de vous voir intercéder pour eux auprès des chefs de notre Université.

Il y a dans les œuvres de Saint-Martin, dans celles de Fabre d'Olivet, de Wronski, de Lacuria et de Louis Lucas, une série d'études que je crois très profondes et qui sont peu connues, sur la psychologie, la morale ou la logique.

Or il serait pour le moins utile de voir au programme de notre École Normale Supérieure le Traité des signes et des Idées *de Saint-Martin, ou les* Vers dorés de Pythagore *de Fabre d'Olivet, ainsi que le système de psychologie qui forme l'introduction de son* Histoire philosophique du genre humain, *ou bien encore la partie philosophique de la* Médecine nouvelle *ou du* Roman alchimique *de Louis Lucas, sans parler de la* Création de la réalité absolue *de Wronski, peut-être trop technique et trop abstraitement présentée.*

Vous me direz que ces auteurs sont des « mystiques », des écrivains dont l'érudition laisse à désirer quelquefois ; mais c'est un « mystique » aussi qui réclame qu'on les lise davantage et qu'on les critique, ne serait-ce que pour mieux se rendre compte des diverses évolutions de l'esprit humain.

Quel que soit l'accueil fait à ma requête, je vous serai toujours reconnaissant, mon cher Maître, de tout ce que vous avez fait pour notre cause.

Ce n'est pas sans efforts, ni sans luttes que nous avons progressé, et nous continuerons notre route, comme nous l'avons

commencée, répondant par le travail et par des œuvres à toutes les attaques qui accablent chacune de nos œuvres ou chacune de nos personnalités. En effet toute œuvre de bonne foi subsiste bien longtemps encore; mais que reste-t-il, après quelques années, des calomnies les plus perfides? Un peu d'amertume et beaucoup de pitié au cœur des victimes, de plus grands remords en l'âme des calomniateurs, et rien autre chose.

Mais si les œuvres subsistantes perdent, par la suite des temps, de leur valeur comme puissance dynamique, il est un sentiment sacré, que tous ceux qui défendront plus tard notre cause devront éprouver autant que nous-même, c'est la reconnaissance profonde pour celui qui n'hésita pas, dans les moments les plus difficiles, à encourager nos efforts en les appuyant de tout le respect et de toute l'autorité qui s'attachent à un grand nom.

Veuillez agréez, mon cher Maître, l'assurance de ma considération très distinguée.

PAPUS.

PREMIÈRE PARTIE

LES
DIVISIONS DE LA KABBALE

CHAPITRE PREMIER

LA TRADITION HÉBRAIQUE

ET LA CLASSIFICATION DES OUVRAGES QUI S'Y RAPPORTENT

Celui qui, pour la première fois, aborde l'étude de la *Kabbale*, ne saurait trop être renseigné sur la place exacte qu'il faut attribuer aux ouvrages purement kabbalistiques, comme le *Sepher Jesirah* et le *Zohar*, par rapport aux autres traités se rapportant à la tradition hébraïque.

Ainsi l'on sait généralement qu'on trouve dans la Kabbale l'exposé des règles théoriques et pratiques de la Science Occulte; mais on a peine à discerner le rapport existant entre le texte sacré proprement dit et la tradition ésotérique.

Tous ces embarras proviennent de la confusion qui s'établit dans l'esprit dès qu'il faut *classer* les immenses compilations hébraïques parvenues jusqu'à nous.

Nous allons faire nos efforts, dans l'exposé suivant, pour établir une classification aussi claire que possible des divers ouvrages ayant pour objectif de fixer la tradition orale.

Il n'existe pas, à notre connaissance du moins, un travail assez complet, résumant en un ou plusieurs tableaux les données techniques complétées par une sérieuse bibliographie.

On trouvera à la fin de notre étude la liste des ouvrages modernes dans lesquels nous avons puisé pour notre exposé et l'on pourra se rendre compte, en se reportant à ces ouvrages, de la difficulté que nous avons rencontrée dans cette tâche. C'est pourquoi nous ne sommes pas sûr d'avoir encore épuisé définitivement cette question, et nous sommes tout prêt à reconnaître les fautes que nous

pourrions avoir commises dans cet exposé, si quelqu'un de plus autorisé que nous veut bien nous les signaler.

∴

Tous ceux qui sont un peu au courant des choses d'Israël savent qu'à côté de la Bible il a, sinon toujours, du moins depuis un temps très reculé, existé *une tradition* destinée à mettre à même certaine classe d'initiés d'expliquer et de comprendre la Loi (la Thorah).

Cette tradition, transmise presque uniquement par la voie orale pendant de longues années, portait sur plusieurs points différents :

1° Il y avait d'abord tout ce qui concernait le *corps matériel* de la Bible. De même que nous verrons au moyen âge certaines corporations posséder des règles strictes et tenues cachées pour la construction des cathédrales, de même, la *construction* de chaque exemplaire de la Bible hébraïque était soumise à des règles fixes, constituant une partie de la tradition ;

2° Il y avait de plus tout ce qui concernait l'*esprit* du texte sacré. Les commentaires et les interprétations portaient sur deux grandes parties : d'un côté la Loi, l'ensemble des règles qui déterminent les rapports sociaux des membres d'Israël entre eux, entre les voisins et entre la Divinité ; d'un autre côté la Doctrine secrète, l'ensemble des connaissances théoriques et pratiques grâce auxquelles on pouvait connaître les rapports de Dieu, de l'Homme et de l'Univers.

Corps du texte sacré, partie législative de ce texte et partie doctrinale, telles sont les trois grandes divisions qui font de la tradition ésotérique un tout complet formé de corps, de vie et d'esprit.

∴

Lorsque, suivant le commentaire placé en tête du *Sepher Jesirah*, « vu le mauvais état des affaires d'Israël », il fallut se décider à écrire les divers points de cette tradition orale, plusieurs grands ouvrages prirent naissance, destinés à transmettre chacun une partie de la tradition.

Si l'on a bien compris ce qui précède, il sera on ne peut plus facile d'établir une classification claire de ces ouvrages.

Tout ce qui avait rapport *au corps* du texte, les règles concernant la manière de lire et d'écrire la Thorah (la Loi), les considérations spéciales sur le sens mystique des caractères sacrés, tout cela fut fixé dans la Massora (ou Mashore).

Les commentaires *traditionnels* sur la partie législative de la Thorah formèrent la Mishna, et les additions faites *ultérieurement* à ces commentaires (correspondant à notre jurisprudence actuelle) formèrent la Gemarah (ou Gemmare). La réunion de ces deux fractions de la partie législative en un seul tout forme le Talmud. Voilà pour la partie législative.

La Doctrine secrète comprenait deux divisions, la théorie et la pratique, échelonnées en trois degrés : un degré historique, un degré social, un degré mystique.

L'ensemble des connaissances renfermées dans ces deux divisions constitue la Kabbale proprement dite.

La partie théorique *seule* de la Kabbale a été fixée par l'écriture et surtout par l'impression. Cette partie théorique comprend deux études : 1° celle de la *création* et de ses lois mystérieuses (Bereschit), résumée dans le *Sepher Jesirah;* 2° celle, plus métaphysique, de l'*essence divine* et de ses modes de manifestation, ce que les kabbalistes appellent le *Char céleste* (Mercavah), résumée dans le *Zohar*.

La partie pratique de la Kabbale est à peine indiquée dans quelques manuscrits épars dans nos grandes collections. A Paris, la Bibliothèque Nationale en possède un des plus beaux dont l'origine est attribuée à Salomon. Ces manuscrits, généralement connus sous le nom de *clavicules*, ont servi de base à tous les vieux grimoires qui courent les campagnes (*Grand* et *Petit Albert*, *Dragon rouge* et *Enchiridion*) ou à ceux qui poussent les prêtres à l'aliénation mentale par la sorcellerie (*Grimoire d'Honorius*).

Nous allons entrer dans quelques détails au sujet de chacun des ouvrages dont nous venons de parler ; mais auparavant, résumons ce qui précède en un tableau qui permettra de tout embrasser d'un coup d'œil.

TRADITIONS diverses se rapportant à la THORAH	Traditions se rapportant à la partie MATÉRIELLE du texte. (*Fixation du texte.*)	Parole. — Écriture. — Manière de lire, manière d'écrire le texte. Quelques sens mystiques des caractères sacrés. **Corps.**			MASSORA.	
	Traditions se rapportant à la partie SPIRITUELLE du texte sacré. (*Explication du texte*).	Partie législative. LA LOI. Règles diverses. Coutumes. Cérémonies. Vie civile. **Vie.**		Tradition primitive de Moïse et des grands prophètes.	MISHNA.	TALMUD (Code général de LA LOI.)
				Commentaires de cette tradition. (Jurisprudence.)	GHÉMARAH.	
		Partie religieuse et philosophique. LA DOCTRINE SECRÈTE. Ésotérisme de la Bible. **Ame.**	THÉORIE.	*Bereschit.* Génération, constitution mystique et rapports des 3 mondes.	SEPHER JESIRAH.	(Kabbale théorique.) LA KABBALE.
				Mercavah. Étude mystique du monde divin et de ses rapports.	ZOHAR.	
			PRATIQUE.	*Hiéroglyphisme synthétique.* Évolution. — Division. Transposition mystique des lettres et des nombres.	(Presque rien de publié.) TAROT.	
				Manuscrits magiques attribués à Salomon. (*Magie pratique.*)	CLAVICULES. (Schemamphoras)	(Kabbale pratique.)

§ 2

Nous pourrons maintenant aborder avec plus de détails chacun de ces recueils pour bien en déterminer le caractère.

Mashore. — La mashore forme le *corps* de la tradition; elle traite de tout ce qui a rapport à la partie matérielle de la *Thorah.*

La *M'sorah* consiste en deux points principaux :

« 1° Elle enseigne la manière de lire les passages douteux à l'aide des points et des voyelles, d'assembler et de prononcer les mots et les phrases au moyen des accents.

« 2° Elle s'étend sur les consonnes comme sur la partie extérieure et matérielle de la Bible, et donne un registre des hiéroglyphes exprimés par la forme plastique de la *Thorah*, tels que la division des livres, des chapitres, des versets, la figure des lettres, etc., sans néanmoins expliquer le sens de ces hiéroglyphes[1]. »

Les occultistes qui se sont occupés spécialement de la Kabbale comme Saint-Yves d'Alveydre[3], Fabre d'Olivet[3], Claude de Saint-Martin[4], prétendent que la *mashore*, ensemble de formules tout exotériques, est destinée à enlever à la langue hébraïque tout ce qui peut mettre sur la voie du sens secret de la Thorah.

On divise souvent la Mashore en grande et petite. La *Bible rabbinique* a été imprimée pour la première fois chez Daniel Bemberg, imprimeur à Venise (1525), puis à Amsterdam (1724-1727).

Mischna[1]. — La Mischna comprend six sections (*sedarim*) qui se divisent en soixante paragraphes ou traités *(M'sachoth);* chacun de ces traités se subdivise de nouveau en chapitres (*Perakim*).

Nous donnons ici un aperçu de la Mischna, afin que le lecteur puisse avoir une idée de son contenu[2].

1. *Molitor*, p. 249.
2. Voici en quoi consista la réforme pédagogique et primaire d'Esdras : Il changea les caractères primitifs de Moïse pour ceux des prêtres chaldéens avec la notation à l'assyrienne qui constitue la première mashore. (*Mission des Juifs*, p. 646.)
3. *La Langue hébraïque restituée.*
4. *Le Crocodile* (œuvres diverses).

1. Outre la Bible, les juifs orthodoxes reconnaissent encore des traductions qui obtiennent de leur part le même respect que les préceptes du Pentateuque. D'abord transmises de bouche en bouche et dispersées de toutes parts ensuite recueillies et rédigées par Judas le Saint sous le nom de Mischno, puis enfin prodigieusement augmentées et développées par les auteurs du Talmud, elles ne laissent plus aujourd'hui la moindre part à la raison et à la liberté. Ad. Franck, *op. cit.*)
2. Molit., *op. cit.*, p. 17.

§ 3. — LA MISCHNA

PREMIÈRE SECTION

Des semences, comprenant onze chapitres.

1° De la prière et de la bénédiction journalière; 2° du coin de champ appartenant au pauvre; 3° des fruits dont on refuse la dîme, comment il faut en user; 4° des hétérogènes ou des animaux qui ne doivent pas être accouplés; des semences qu'on ne doit point mêler ensemble dans la terre; des fils qu'on ne peut tisser ensemble; 5° des rapports de l'année sabbatique; 6° des présents faits au prêtre; 7° de la dîme des lévites; 8° de la seconde dîme que doit fournir le propriétaire à Jérusalem; 9° des cuisines des prêtres; 10° de la défense de manger des fruits d'un arbre pendant les trois premières années; 11° des prémices, des fruits qu'on doit apporter dans le temple.

2e SECTION

Des jours de fête, comprenant douze chapitres.

1° Du rapport du sabbat; 2° des biens sociaux, c'est-à-dire que toute la ville est considérée comme une seule maison; 3° de la fête de Pâques; 4° du sicle que chacun est obligé de donner annuellement à l'église; 5° des fonctions aux fêtes propitiatoires; 6° de la fête des tabernacles; 7° des différents mets défendus aux jours de fête; 8° du jour de nouvel an; 9° des différents jours d'abstinence; 10° de la lecture du livre d'*Esther;* 11° des demi-jours de fête; 12° du sacrifice annuel; des trois apparitions à Jérusalem.

3e SECTION

Des contrats de mariage et du divorce, comprenant sept chapitres.

1° De la permission, de la défense d'épouser la femme de son frère; 2° du contrat de mariage; 3° des fiançailles; 4° de la manière de divorcer; 5° des vœux; 6° des personnes consacrées à Dieu; 7° des femmes soupçonnées d'adultère.

4e SECTION

Des dommages causés, comprenant dix parties.

1° Des droits pour les dommages; 2° des droits sur les objets trouvés, prêtés, mis en dépôt; 3° de la vente, de l'achat, de l'héritage, de la caution et d'autres rapports sociaux; 4° de la juridiction

en général et des punitions ; 5° des quarante coups moins un ; 6° des serments ; 7° des conclusions générales, du droit et des témoignages ; 8° ce que doit faire le juge si par erreur il a porté un faux jugement ; 9° de l'idolâtrie et du commerce avec les païens ; 10° proverbes moraux.

5e SECTION

Des offrandes sacrées, comprenant onze parties.

1° Des offrandes ; 2° de l'offrande de farine ; 3° des premiers nés ; 4° de l'immolation des animaux sains ou malades ; 5° de la taxe des choses consacrées à Dieu et de son paiement ; 6° de l'échange de l'offrande ; 7° violation des choses sacrées ; 8° des 36 péchés à cause desquels a lieu la peine d'extermination ; 9° de l'offrande journalière ; 10° de la construction du temple ; 11° des colombes et des tourterelles.

6e SECTION

Des purifications, comprenant douze parties.

1° Des meubles et de leur purification ; 2° de la tente où se trouve la mort ; 3° de la lèpre ; 4° des cendres de la vache de purification ; 5° des différentes purifications ; 6° des bains pour la purification ; 7° des menstrues ; 8° qu'on ne doit rien manger d'impur, à moins qu'on n'ait répandu dessus quelque chose de liquide ; 9° du flux séminal ; 10° celui qui a pris un bain est encore impur jusqu'au coucher du soleil ; 11° du lavement des mains ; 12° comment la queue du fruit le rend impur.

Gemurah. — La Gemurah forme un véritable recueil de *jurisprudence* basé sur la Mischna. La réunion de la Mischna et de la Gemurah forme le *Talmud.*

A propos de ces deux recueils, je rencontre avec le plus grand plaisir l'occasion de signaler un travail tout personnel et d'une grande valeur de l'auteur de la *Mission des Juifs :* c'est l'histoire des divers éléments de la tradition à propos du *Talmud* (p. 650 et suiv.). Voici un extrait de cette histoire :

« L'encombrement de littérature casuistique et scolastique, qui depuis le retour de l'exil remplaça la puissante intellectualité des prophètes, et continua à se multiplier après la destruction du troisième temple, pendant dix siècles, est généralement comprise sous le nom de *Midrash*, commentaire.

« Les deux principales routes de cette forêt de papier s'appellent

Hallachah, l'allure ou règle de la marche; *Haggadah*, l'on-dit ou la légende.

« C'est dans ce dernier chapitre que les communautés ésotériques ont laissé transpirer un peu de leur science : Kabbale, Shemata.

« Les premiers recueils de l'*Hallachah* sont un mélange inextricable de droit civil et de droit canon, de politique nationale et de méthodisme individuel, de lois divines et humaines, enchevêtrées et se ramifiant dans des détails infinis.

« Cette œuvre, d'ailleurs intéressante à consulter à bien des points de vue, évoque les noms fameux d'Hillel, d'Akiba et de Simon B. Gamaliel.

« Mais la rédaction finale est due à Juda Hamassi en 220 ap. J.-C.

« Elle forme la *Mischna*, de *shana*, apprendre; et ses suppléments sont connus sous le nom de *Toseftah*, les *Boraïtha*.

. . . .

« Les rédacteurs de la période mischnaïque, après les Soferim d'Esdras, sont les Tannim, auxquels succédèrent les Amoraïm.

« Les controverses et les développements de la *Mischna* par ces derniers forment la *Ghemarah* ou le complément.

« Elle eut deux rédactions : celle de Palestine ou de Jérusalem, au milieu du IVe siècle; et celle de Babylone, au Ve siècle après J.-C.

« La Mischna et la Gemurah réunies sont connues sous le nom de TALMUD, continuation et conclusion de la réforme primaire d'Esdras. »

LE TALMUD. — D'après ce qui précède, on voit que le Talmud est formé par la réunion des deux principaux recueils se rapportant à la partie *législative* de la Thorah.

Le Talmud constitue donc la *Vie* même de la tradition condensée en plusieurs traités. Outre les deux recueils que nous avons cités (Mischna et Gemurah), le Talmud contient, si l'on s'en réfère à d'autres auteurs que Molitor, l'ensemble d'une nouvelle série de commentaires (*Medrashim*) et d'autres adjonctions (*Tosiftha*).

En somme, voici la nomenclature des recueils dont la réunion forme le Talmud :

Mishna
Ghemarah
Medrashim
Tosiftha
} TALMUD

Le lecteur curieux de nouveaux développements pourra consulter avec fruit la *Philosophie de la tradition*, de Molitor, et

surtout la *Mission des Juifs*, de Saint-Yves (p. 653 et suiv.). Ce dernier ouvrage contient une histoire fort bien faite des vicissitudes du Talmud à travers les âges.

§ 4. — LA KABBALE

Nous arrivons maintenant, à la partie supérieure de la tradition, à la Doctrine secrète ou *Kabbale*, l'âme véritable de cette tradition.

On peut voir, en consultant le tableau ci-dessus, que la partie théorique de la Kabbale nous est seule bien connue, la partie pratique ou magique étant encore tenue secrète, ou étant à peine indiquée dans quelques rares manuscrits.

1° Kabbale théorique.

Cette partie théorique a même été considérée de façon bien différente au point de vue du classement par les auteurs qui se sont occupés de la question. Nous allons dire quelques mots des principaux de ces travaux.

Un premier groupe de chercheurs, le plus nombreux, a suivi les divisions données par les Kabbalistes eux-mêmes. C'est là le plan suivi par M. *Ad. Franck* dans son bel ouvrage (1843), par *Eliphas Lévi* (1853) et par M. *Isidore Loeb* (article Cabbale dans la *Grande Encyclopédie*).

Les principaux sujets de la spéculation mystique du temps s'appellent *œuvre du char* (*maasse mercaba*), par allusion au char d'Ézéchiel, et *œuvre de la création* (*maasse bereschit*).

L'œuvre du char qui est aussi le grand œuvre (*dabar gadol*), comprend les êtres du monde supra-naturel, Dieu, les puissances, les idées premières, la « famille céleste », comme on l'appelle quelquefois ; l'œuvre de la création comprend la génération et la nature du monde terrestre [1].

Voici cette division :

KABBALE. { Maasse Mercaba — Zohar (*œuvre du char*).
Maasse Bereschit. — Sepher Jesirah (*œuvre de la création*).

1. Isid. Loëb.

*
* *

D'autres écrivains, comme M. *S. Munck*[1], divisent la Kabbale de la façon suivante :

KABBALE.	1° *Symbolique.*	Calculs mystiques. — Themura. — Gematria. — Notarikon.
	2° *Positive, dogmatique.*	Anges et démons. Divisions. Transmigration des âmes.
	3° *Spéculative et métaphysique.*	Sephiroth, etc.

Comme on le voit, M. *S. Munck* se rapproche de l'ancienne division adoptée par certains Kabbalistes, surtout par *Kircher.*

*
* *

Mais la division la plus complète, à notre avis, de la Kabbale, est celle de *Molitor*[2]; c'est celle que nous avons adoptée nous-mêmes dans notre tableau général ci-dessus, car elle a le mérite de répondre, par ses grandes lignes, aux divisions généralement adoptées, tout en complétant ces divisions par la reconnaissance d'une partie pratique.

KABBALE.	THÉORIE.	BERESCHIT. Sepher Jesirah. MERCABAH. Zohar.	1er degré. Légendes historiques. *Haggadah.* 2e degré. Morale pratique.
	PRATIQUE.	Rien ou presque rien d'écrit. MANUSCRITS. MAGIQUES. (*Clavicules.*)	3e degré. Mystique. (*Magie pratique.*)

L'enseignement traditionnel, trine comme la nature humaine et ses besoins, était à la fois *historique*, *moral* et *mystique* ; en sorte

1. S. Munk, article *Kabbale* (*Dict. de la conversation*).
2. J.-F. *Molitor, Philosophie de la tradition*, traduit de l'allemand par Xavier Quris.

que l'écriture sainte renfermait un triple sens, savoir : 1° le sens littéral, historique (pashut), qui correspond au corps et au parvis du temple;

2° L'explication morale (*drusch*), à l'âme ou au saint ;

3° Enfin le sens mystique (*sod*), qui représente l'esprit et le saint des saints.

Le premier, composé de certains récits tirés de la vie des anciens patriarches, se transmettait de génération en génération comme autant de légendes populaires. On le trouve épars çà et là en forme de glose, dans les manuscrits bibliques et les paraphrases chaldaïques.

Le sens moral envisageait tout sous le point de vue pratique, tandis que le mystique s'élevant au-dessus des rapports du monde visible et passager, planait sans cesse dans la sphère de l'éternel.

Le mystique obligeait donc à une discipline secrète, exigeant une piété d'âme peu commune.

C'était en raison de ces deux conditions qu'on initiait un disciple, sans considérer ni l'âge ni la condition, puisqu'il arrivait quelquefois au père d'instruire ses fils encore tout jeunes.

On nomme cette haute tradition *Kabbale* (en hébreu KIBBEL, réunir). Ce mot enferme, outre l'objet extérieur, l'aptitude de l'âme à concevoir les idées surnaturelles.

La Kabbale se divisait en deux parties, savoir : la théorique et la pratique.

1° Traditions patriarcales sur le saint mystère de Dieu et des personnes divines ;

2° Sur la création spirituelle et la chute des anges ;

3° Sur l'origine du chaos, de la matière et la rénovation du monde dans les six jours de la création ;

4° Sur la création de l'homme visible, sa chute et les voies divines tendant à sa réintégration.

Autrement elle traitait :

De l'œuvre de la création. (*Masse-Bereschit*).

Du char céleste. (*Mercabah*).

*
* *

L'œuvre de la création est renfermée dans le *Sepher Jesirah*.

Nous avons fait de ce livre la première traduction française qui ait paru (1887).

Depuis, une nouvelle traduction, plus développée, grâce à des originaux plus complets, a été faite par M. *Mayer-Lambert* [1]. Nous ne pouvons que recommander vivement ce travail très sérieux. Un seul regret peut être exprimé, c'est l'absence d'une bibliographie qui eût été fort utile pour tous.

Afin de permettre au lecteur de compléter, autant que possible, notre traduction qui se trouvera plus loin, nous donnons ici un tableau résumant les développements complémentaires du *Sepher Jesirah*. Nous avons modifié les rapports des planètes et des jours de la semaine, rapports qui nous semblent défectueusement établis par suite d'un rapprochement mal compris entre l'ordre des planètes et celui des jours. L'horloge égyptienne donnée par Alliette (Etteila) permet de bien voir l'origine de cette erreur.

1. Mayer Lambert. Commentaire sur le Sepher Yesira ou livre de la création par le Gaon Saadya de Fayoum, publié et traduit par Mayer Lambert, élève diplômé de l'École pratique des hautes études, professeur au séminaire israëlite. (Paris, Bouillaud 1891.)

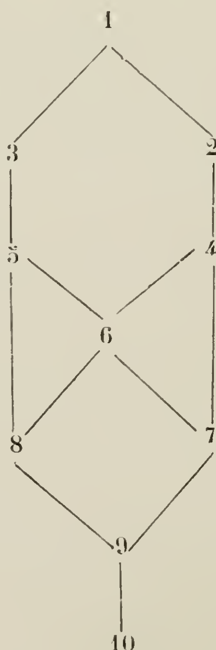


TABLEAU DES RAPPORTS D'APRÈS LE SEPHER JESIRAH

LETTRES		UNIVERS	ANNÉE	HOMME	MONDE MORAL
א	Aleph AIR	Atmosphère	Tempéré (Printemps ou automne)	Poitrine	Règle de l'Équilibre
מ	Mem EAU	Terre	Hiver	Ventre	Plateau du Démerite
ש	Schin TERRE	Ciel	Été	Tête	Plateau du Mérite
ב	Bet	Saturne	Samedi SAMEDI	Bouche	Vie et Mort
ג	Ghimel	Jupiter	Dimanche JEUDI	Œil droit	Paix et Malheur
ד	Daleth	Mars	Lundi MARDI	Œil gauche	Sagesse et Sottise
כ	Caf	Soleil	Mardi DIMANCHE	Narine droite	Richesse et Pauvreté
פ	Pe	Vénus	Mercredi VENDREDI	Narine gauche	Culture et Desert
ר	Resch	Mercure	Jeudi MERCREDI	Oreille droite	Grâce et Laideur
ת	Thau	Lune	Vendredi LUNDI	Oreille gauche	Domination et Servitude
ה	Hé	Bélier	Mars	Foie	Vue et Cécité
ו	Vau	Taureau	Avril	Bile	Ouïe et Surdité
ז	Zaïn	Gémeaux	Mai	Rate	Odorat et absence d'Odorat
ח	Het	Cancer	Juin	Estomac	Parole et Mutisme
ט	Teth	Lion	Juillet	Rein droit	Déglutition et Faim
י	Iod	Vierge	Août	Rein gauche	Coït et Castration
ל	Lamed	Balance	Septembre	Intestin abstinent	Activité et Impotence
נ	Nun	Scorpion	Octobre	Intestin aveugle	Marche et Claudication
ס	Samech	Sagittaire	Novembre	Main droite	Colère et Enlèvement du Foie
ע	Aïn	Capricorne	Décembre	Main gauche	Rire et Enlèvement de la Rate
צ	Tsad	Verseau	Janvier	Pied droit	Pensée et Enlèvement du Cœur
ק	Caph	Poissons	Février	Pied gauche	Sommeil et Langueur

L'œuvre du char céleste est contenue dans le *Zohar*. N'ayant pas le loisir de faire ici une traduction française de ce livre (traduit déjà en latin et en anglais), nous nous contenterons de publier l'excellent résumé fait par M. *Isidore* Loëb dans la *Grande Encyclopédie* (article *Cabbale*).

« Le Zohar est un commentaire cabbalistique du Pentateuque; il n'est pas sûr que nous l'ayons dans sa forme primitive, et il est possible que plusieurs personnes y aient travaillé. C'est une vaste compilation où sont entrés, avec les idées du rédacteur, ou des rédacteurs, d'autres ouvrages, plus ou moins anciens, comme *le Livre du Secret, la Grande Assemblée, la Petite Assemblée, le Livre des Tentes célestes, le Pasteur fidèle, le Discours du jeune homme* et d'autres.

« Les théories fondamentales sont déjà, en grande partie, dans le livre d'Azriel. Nous en donnons ici une analyse, elle suffira pour faire connaître en gros toute la Kabbale. »

ANALYSE DU ZOHAR

PAR M. ISIDORE LOEB[1].

« Dieu est la source de la vie et le créateur de l'univers, mais il est infini (*en sof*), inaccessible, incompréhensible, il est l'inconnu (*aïn* rien, néant, pour notre intelligence), il est le grand problème (*mi*, qui?), il serait profané s'il était en relation directe avec le monde; entre lui et le monde se placent les dix *sefirot*, au moyen desquelles il a créé le monde, qui sont ses instruments (*kélim*), les canaux (*cinnorot*) par lesquels son action se transmet au monde des Faces (V. plus loin). L'ensemble des dix *sefirot* forme l'homme prototype. Adam supérieur ou Adam éternel (ou encore Pré-Adam), qui est le macrocosme, le type intellectuel du monde matériel. Les *sefirot* sont généralement représentées, chez les cabbalistes, par le dessin ci-après, qui est l'*arbre* des *sefirot*. (Voyez p. 18.)

« Leurs noms, en suivant les numéros d'ordre de ce dessin, sont : 1, couronne (*kéter*); 2, sagesse (*hokhma*); 3, intelligence (*bina*); 4, grâce (*hésed*); 5, justice (*din*); 6, beauté (*tiféret*); 7, triomphe (*néçah*); 8, gloire (*hod*); 9, base (*iesod*); 10, royauté ou royaume (*malkhut*). Les neuf premières *sefirot* se divisent en triades, contenant chacune deux principes opposés et un principe de conciliation. C'est la Balance du Livre de la Création. La première

1. Grande Encyclopédie, article *Cabbale*.

triade (nos 1, 2, 3) représente les attributs métaphysiques de Dieu, ou, si l'on veut, le monde intelligible; la deuxième (nos 4, 5, 6), le monde moral; la troisième (nos 7, 8, 9), le monde physique; la dernière (n° 10) n'est que le résumé et l'ensemble de toutes les autres, elle est l'*harmonie* du monde. Le rôle le plus important, dans ce monde des *sefirot,* est joué par la première *sefira* (n° 1), la Couronne, qui a créé les autres *sefirot* et, par suite, le monde entier. Elle est donc le Métatron de l'ancienne cabbale, une espèce de démiurge. Comme elle est presque aussi insaisissable et immatérielle que Dieu lui-même, elle est aussi appelée quelquefois *infini* ou *néant* (*en sof*, *aïn*); elle est dans tous les cas le *point premier* (sans dimensions ni rien de matériel), la matière première, la Face sainte, la longue Face, et toutes les autres *sefirot* ensemble ne sont que la petite Face. Elle est aussi la Volonté de Dieu, à moins que la Volonté ne soit en Dieu lui-même et identique avec lui. La triade dont la première *sefira* tient la tête est le plan de l'univers, la triade du monde; les sept *sefirot* suivantes sont inférieures à ces trois, elles ne sont que les *sefirot* de l'exécution (de la *construction*, comme disent les cabbalistes). Considérées à un autre point de vue, les *sefirot* se divisent en *sefirot* de droite (nos 2, 4, 7), de gauche (nos 3, 5, 8) et du milieu (nos 1, 6, 9).

« Celles de droite représentent l'élément masculin, lequel est considéré comme supérieur à l'autre, meilleur; il est principe actif, ayant les attributs de la bonté et de la miséricorde; celles de gauche représentent l'élément féminin, qui est le principe passif et qui a les attributs de la réflexion concentrée, de la justice stricte; le groupe du milieu est le groupe de la conciliation des principes opposés. Les trois unités qui le composent représentent respectivement, en partant d'en haut, le monde intelligible, le monde moral, le monde sensible ou matériel. Dans d'autres écrits cabbalistiques, ce sont les trois triades des nos 1 à 9 qui représentent respectivement ces trois mondes, lesquels correspondent aux trois parties de l'âme humaine, comme on les trouve chez les néo-platoniciens : l'intelligence (*nous*), le cœur (*psyché*), l'âme végétative (*physis*). L'introduction des sexes en Dieu est un des traits les plus remarquables de la cabbale. Dans cette division des *sefirot* en triades parallèles, allant de haut en bas, on distingue aussi les triades par les couleurs, ce qui est également digne de remarque : le groupe de droite est blanc, le groupe de gauche est rouge, le groupe du milieu a une couleur intermédiaire (bleu, jaune ou vert). Enfin la *sefira* n° 6 est reliée d'une certaine façon aux *sefirot* latérales, ce qui forme des combinaisons diverses.

« Les dix *sefirot* sont comme les *logoi* ou idées mères du monde. Elles composent ensemble un monde qui vient directement de Dieu et qui, par opposition aux mondes inférieurs qui en procèdent, s'appelle le monde de l'émanation (*acilut*). Par des évolutions successives, trois autres mondes sont formés, pourvus chacun de dix *sefirot* aussi : 1, le monde de la création (*beria*), qui est aussi le monde des sphères célestes ; 2, le monde de la formation (*iecira*), qui est aussi le monde des anges ou esprits qui animent les sphères ; 3, le monde de la terminaison (*açigya*), qui est le monde matériel, l'univers visible, l'*écorce* des autres mondes. Dieu a essayé beaucoup de mondes avant le monde actuel, déjà le Talmud connaît les mondes créés et détruits avant le monde actuel ; ce mythe représente ou bien l'activité perpétuelle de la force créatrice, qui produit sans cesse et ne se repose jamais, ou bien la théorie de l'optimisme, suivant laquelle ce monde est le meilleur des mondes possibles. Ce monde contient cependant le mal, qui est inséparable de la matière. Le mal vient de l'affaiblissement successif de la lumière divine qui, par son irradiation ou émanation, a créé le monde ; il est une négation ou manque de lumière, ou bien il est le reste et résidu des mondes essayés et trouvés mauvais. Ces restes sont les *écorces*, le mal est toujours représenté comme une écorce, il y a même un monde du mal, peuplé d'anges déchus, qui sont également des *écorces* (*kelippot*).

« L'homme terrestre est l'être le plus élevé de la création, l'image de l'Adam prototype, le microcosme. La triade cosmique se retrouve, comme nous l'avons vu, dans les trois âmes qui le composent et dont le siège est respectivement dans le cerveau, le cœur et le foie. L'âme humaine est le résultat de l'union du roi (n° 6) avec la reine (n° 10), et, par l'un de ses attributs les plus remarquables, la reine peut remonter jusqu'au roi, l'homme peut agir par ses vertus sur le monde supérieur et l'améliorer. De là l'importance de la prière, par laquelle l'homme agit sur les forces supérieures pour se les rendre favorables ; par elle, il les met positivement en mouvement et est leur excitateur. L'âme est immortelle, mais elle n'atteint le bonheur céleste que lorsqu'elle est devenue parfaite, et, pour le devenir, elle est souvent obligée de vivre dans plusieurs corps ; c'est la théorie de la métempsycose[1]. Il lui arrive même de descendre du ciel pour s'associer à une autre

1. Le mot *réincarnation* rend bien mieux cette idée que celui de métempsycose. — L'âme se réincarne dans un corps d'homme, jamais dans un corps d'animal (P).

âme dans un même corps (*sod ha ibbur*), afin de s'améliorer à son contact ou d'aider celle-ci à se perfectionner. Toutes les âmes sont créées depuis l'origine du monde, et lorsque toutes seront à l'état de perfection, le Messie viendra. Le *Zohar*, comme beaucoup d'autres ouvrages de la littérature juive, calcule même la date à laquelle viendra le Messie. »

2° Kabbale pratique.

2° La Kabale pratique expliquait :

A. Le sens spirituel de la loi ;

B. Prescrivait le mode de purification qui assimilait l'âme à la divinité et en faisait un organe priant, agissant dans la sphère du visible et de l'invisible.

C'est ainsi qu'elle devenait capable de s'abîmer pieusement dans la méditation des noms sacrés, l'écriture étant, suivant les kabbalistes, l'expression visible des forces divines, sous la figure desquelles le ciel se révèle à la terre.

On comprend facilement que rien ou presque rien n'ait été écrit ni surtout publié de ce qui a rapport à cette partie de la Kabbale.

Aussi la critique n'a-t-elle pas manqué de diriger ses pointes les plus acerbes contre les kabbalistes qui prétendaient aux connaissances magiques.

Il faut bien reconnaître toutefois que la critique, tablant sur des ouï-dire, ne pouvait guère porter un jugement favorable.

La théorie de la Kabbale pratique se rattache à la théorie générale de la magie : union de l'idée et du symbole dans la Nature, dans l'Homme et dans l'Univers. Agir sur des symboles, c'était agir sur des idées et sur des êtres spirituels (anges) ; de là tous les procédés d'évocation mystique.

L'étude de la Kabbale pratique comprenait tout d'abord des connaissances spéciales sur les lettres hébraïques et les divers changements qu'on pouvait leur faire subir au moyen de trois opérations bien connues de la plupart des kabbalistes (*Themuria*, *Gematria*, *Notaria*).

Ce point est important à connaître, car il constitue la partie la plus grossière, la plus exotérique de la kabbale pratique, et cependant plusieurs critiques (surtout les Allemands) n'ont voulu voir dans toute la Kabbale que cette science des charades, des rébus et des anagrammes, tout cela pour ne pas avoir pris la peine d'aller jusqu'au fond de la question.

Comme il est important de connaître cet *hiéroglyphisme* spécial,

nous allons emprunter à *Molitor* (*op. cit.*) quelques exemples typiques à ce sujet.

*
* *

Nous avons dit plus haut qu'il était aussi difficile d'écrire la Thorah que de la lire. En effet, il se trouvait souvent dans un mot une lettre de plus ou de moins, quelquefois l'une pour l'autre, puis enfin les finales à la place des médiantes et *vice-versâ*.

Outre cet hiéroglyphisme plastique, la Bible en renferme encore un autre où les mots sont considérés comme autant de chiffres mystérieux.

Cet hiéroglyphisme lui-même est ou *synthétique* ou *identique :*

1° Synthétique quand un mot en recèle plusieurs autres qu'on découvre soit en *développant*, en *divisant* ou en *transposant* les lettres;

2° Identique lorsque plusieurs mots de l'écriture expriment la même chose. Cette identité se fonde soit sur le rapport mystérieux existant entre les lettres, soit sur leur valeur numérique, ainsi que nous en trouvons des traces évidentes dans les prophètes. Le Mischna appelle cet hiéroglyphisme *le parfum de la sagesse*.

Voici maintenant plusieurs exemples de l'hiéroglyphisme synthétique.

1° L'*évolution* des lettres.

David, dans son testament à son fils Salomon, s'écrie : *Il m'a maudit avec de dures malédictions* (Nimrezeth NMRZTh).

Or le mot hébreu *Nimrezeth* renferme le contenu de ces reproches injurieux que le prophète faisait à David.

N *oeph*, adultère.
M *oabi*, Moabite, parce qu'il descendait de Ruth.
R *ozeach*, meurtrier.
Z *ores*, violent.
T *hoeb*, cruel.

2° La *division*.

En divisant le mot *B'reschit*, on a *Bara-Schith*, *il créa six*, c'est-à-dire les six forces fondamentales qui président à l'œuvre mystérieuse des six jours. On jouit de la même liberté pour la construction des phrases et des périodes entières.

3° La *transposition*.

Dieu dit dans l'Exode : *Je veux envoyer devant toi M'lachi*, c'est-à-dire mon ange; en transposant dans ce mot, on a le nom de Michel, le protecteur du peuple hébreu.

La plus remarquable de ces évolutions, appelée *Gilgul*, consiste

dans la transposition régulière des différentes lettres d'un mot, telles que celles du saint nom IEVE (*Jéovah*). Les douze changements mystérieux qu'on peut opérer avec les quatre lettres de ce nom représentent le jeu continuel de cette puissance première qui fait sortir la variété de l'unité [1].

Emploi des nombres.

Outre l'hiéroglyphisme synthétique dont nous venons de parler, il en existe un autre fondé sur le rapport numérique des lettres qui représentent chacune une certaine valeur.

Les nombres forment trois classes ; chaque classe renferme neuf lettres correspondantes. La première contient les nombres simples depuis 1 jusqu'à 9. On les appelle les petits nombres.

La deuxième, qui commence à 10 et finit à 90, renferme les nombres moyens.

La troisième enfin, formée du produit des unités et des dizaines, est à proprement parler le grand nombre.

Quant aux mille, le dernier degré de la progression numérique, on peut les ramener facilement à l'unité = 1.000 = 1 ; voilà pourquoi ces deux nombres ont la même lettre en hébreu : *Aleph* [2]. (Voy. p. 41.)

Les lettres se remplacent par des nombres et alternativement. Ceux-ci s'additionnent ou s'énumèrent à part, c'est à volonté.

Prenons pour exemple le mot Adam *m d a* dont la somme égale
40 4 1
45 (40 + 4 + 1 = 45) ; si l'on extrait la racine, on aura 9.

Il suit de là qu'il y a affinité entre les mots dont la valeur numérique est la même, témoin *Achad* et *Ahabha* dont le nombre correspondant est 13, et qui signifient, le premier l'*unité*, et le second l'*amour*, chargé précisément de reconstruire aujourd'hui l'unité détruite ; du reste le nombre 13 est le nombre de l'amour éternel figuré par Jacob et ses fils, Jésus-Christ et ses apôtres ; et ce qu'il y a d'admirable, c'est qu'en l'additionnant, on arrive à la racine 4 (1 + 3 = 4), qui correspond aux quatre lettres du saint nom *IEVE*, principe de vie et d'amour.

La clef générale de ces évolutions si curieuses qu'on fait subir

1. Molitor, p. 31, 32, 35. (Voy. aussi p. 123 pour les changements de IEVE.)

2. La langue hébraïque manque d'un nom propre pour exprimer le nombre dépassant 1000. Ainsi *Ribbo* qui signifie dix mille a la même racine que *Robh* (multitude).

aux mots et aux lettres, nous la trouverons dans ce livre hiéroglyphique et numéral si peu connu quant à ses bases scientifiques, le TAROT[1].

L'explication mystique de ce tarot formait la base de l'enseignement oral de la *magie pratique* qui conduisait le Kabbaliste initié jusqu'à la prophétie. Rien n'a été imprimé, à notre connaissance, sur ce sujet dans les livres dits « *Kabbalistiques.* » Nos bibliothèques publiques renferment quelques manuscrits attribués à Salomon et traduits de l'hébreu en latin, et de là en français; ces manuscrits renferment, d'une part, la reproduction, sous le nom de talismans, des lames du Tarot ou « clavicules », et d'autre part l'*explication* et la mise en usage de ces clavicules. On les connaît soit sous le nom de *clavicules de Salomon*, soit sous le nom de *Schemamphoras*; encore faut-il reconnaître que les données fournies par ces manuscrits sont bien incomplètes.

Quoi qu'il en soit, il était nécessaire de les citer pour déterminer aussi exactement que possible les divisions principales qu'on peut établir dans cette partie de la tradition secrète des Hébreux. Voici donc, pour terminer, la manière dont nous diviserons la Kabbale.

		Divisions.	Livres et Manuscrits.	Concordances entre les auteurs.
LA KABBALE	THÉORIE.	*Bereschit.* Œuvre de la création.	SEPHER IETZIRAH.	Division identique d'*Ad. Franck* et de la plupart des auteurs contemporains ainsi que des kabbalistes eux-mêmes. Partie *dogmatique* de M. *Munck*.
		Mercavah. Œuvre du char.	ZOHAR.	Partie *métaphysique* de M. *Munck*. 1er degré de *Molitor*.
	PRATIQUE.	*Hiéroglyphisme synthétique.* Gematria. Themuria. Notarikon.	TAROT.	Partie symbolique de M. *Munck*. 2e degré de *Molitor*.
		Manuscrits magiques. Ésotérisme du Tarot.	CLAVICULES. SCHEMAMPHORAS.	Partie mystique de *Molitor*.

1. Voy. *Eliphas Levi*, *Rituel de Haute Magie*, chap. XXI, et *Papus*, *Le Tarot des Bohémiens*.

DEUXIÈME PARTIE

LES
ENSEIGNEMENTS DE LA KABBALE

אינסוף

Horizon de l'Eternité

EN-SOPH

∞

— +

SUMMUM DE LA COURONNE

1

KÈTHER אהיה LA COURONNE

Canal 2. ב (B)

Canal 1. א (A)

La plus grande Intelligence 3

La plus grande Sagesse 2

MONDE ARCHÉTYPE

50 portes de la lumière

32 Voies de la Sagesse

BINAH יהוה L'Intelligence

CHOCHMAH יה La Sagesse

Canal réciproque des 50 Portes et des 32 Voies

Canal 4 ד (D)

Canal 3 ג (G) indiquant le cours de toute la Trinité

Tables Moïsiaques





Loi de Moïse de là loi

Ombre Éternelle.

Canal 8 ח (H)

Canal 7 ז (Z) du feu de la divine justice et du

Canal 5 ה (He) des eaux de la divine

Canal 6 ו (Ou)

Crainte 5 Sévérité

Miséricorde 4 Magnificence

35 Principes tirant leur origine de la Sévérité

35 Principes tirant leur origine de la Miséricorde.

♄ PECHAD אלהים La Crainte

CHESED אל La Miséricorde ♃

Canal réciproque de la Miséricorde et de la Justice

Canal 9 ט (T)

Jugement dernier

Miséricorde

MONDE DES ORBES

Canal 12 ל (L)

Canal 10 י (I)

72 puissances à gauche

72 puissances à droite

6

Table de la Mane

72 puissances

TIPHERETH יהוה La Beauté

médianes.

Chandelier d'Or

Canal 13 מ (M)

Canal 11 כ (KH)

365 — Préceptes négatifs de la loi.

+ 365 Préceptes affirmatifs de la loi

Canal 16 ע (Wh)

Canal 14 נ (N)

Honneur Gloire 7

La Victoire 8

♀ HOD אלהים צבאות Honneur

NIZAH יהוה צבאות Victoire ♂

Canal réciproque de la Victoire et des Honneurs

Canal 15. ס (S)

Canal 17. פ (PH)

MONDE ÉLÉMENTAIRE

Fondement de toute chose

Canal 20 ר (R)

Canal 18 צ (Tz)

9

IESOD אלהו Le Fondement ☿

Canal 21 ש (Sh)

Canal 19 ק (K)

Roy

aume

Canal 22 ת (Th)

10

MALCHUT ארדי Le Royaume

☽

Système kabbalistique des Séphiroths.

RÉSUMÉ MÉTHODIQUE DE LA KABBALE

CHAPITRE PREMIER

EXPOSÉ PRÉLIMINAIRE. — DIVISION DU SUJET

Dans l'étude suivante nous allons résumer de notre mieux les enseignements et les traditions de la Kabbale.

La tâche est assez difficile, car la Kabbale comprend, d'une part, tout un système bien particulier basé sur l'étude de la langue hébraïque, et, d'autre part, un enseignement philosophique de la plus haute importance, dérivant de ce système.

Nous allons faire tous nos efforts pour aborder ces divers points de vue l'un après l'autre en les séparant bien nettement. Notre étude comprendra donc :

1° Un exposé préliminaire sur l'origine de la Kabbale;

2° Un exposé sur le système kabbalistique et ses divisions, *véritable cours de kabbale* en quelques pages;

3° Un exposé sur la philosophie de la Kabbale et sur ses applications;

4° Les textes principaux de la Kabbale sur lesquels sont bâties les données précédentes.

C'est la première fois qu'un travail de ce genre est présenté au public. Aussi nous efforcerons-nous de toujours nous appuyer sur des auteurs compétents lorsque les développements ne nous seront point personnels.

La Kabbale est la clef de voûte de toute la tradition occidentale. Tout philosophe abordant les conceptions les plus élevées que

puisse atteindre l'esprit humain aboutit forcément à la Kabbale, qu'il s'appelle Raymond Lulle [1], Spinosa [2], ou Leibniz [3].

Tous les alchimistes sont kabbalistes, toutes les sociétés secrètes religieuses ou militantes qui ont paru en Occident : Gnostiques, Templiers, Rose-Croix, Martinistes ou Francs-Maçons, se rattachent à la Kabbale et enseignent ses théories. Wronski, Fabre d'Olivet et Eliphas Levi doivent à la Kabbale le plus profond de leurs connaissances et le déclarent plus ou moins franchement.

D'où vient donc cette doctrine mystérieuse?

L'étude, même superficielle des religions, nous montre que l'initiateur d'un peuple ou d'une race divise toujours son enseignement en deux parties :

Une partie voilée sous les mythes, les paraboles ou les symboles à l'usage des foules. C'est la partie exotérique.

Une partie dévoilée à quelques disciples favoris qui ne doit jamais être écrite clairement, si elle est écrite, mais qui doit être transmise *oralement* de génération en génération. C'est la doctrine ésotérique.

Jésus n'échappe pas à la règle générale pas plus que Bouddha; l'Apocalypse en est la preuve; pourquoi Moïse serait-il le seul qui ait failli à cette règle?

Moïse, sauvant le plus pur des mystères d'Égypte, sélecta un peuple pour garder son livre, une tribu, celle de Lévi, pour garder le culte; pourquoi n'aurait-il pas transmis la clef de son livre à des disciples sûrs?

Nous verrons en effet que la Kabbale enseigne surtout le maniement des lettres hébraïques considérées comme des idées ou même comme des puissances effectives. C'est dire que Moïse indiquait par là le sens véritable de son Sepher.

Ceux qui prétendent que la Kabbale vient d'*Adam* racontent tout simplement l'histoire symbolique de la transmission de la tradition d'une race à l'autre, sans insister sur une tradition plus que sur une autre.

1. Les adeptes de cette science (Kabbale) parmi lesquels il faut comprendre plusieurs mystiques chrétiens, tels que Raymond Lulle, Pic de la Mirandole, Reuchlin, Guillaume Postel, Henri Morus, la regardent comme une tradition divine aussi ancienne que le genre humain (*Dictionnaire philosophique* de Franck).

2. Les ouvrages de Spinosa attestent une connaissance profonde de la Kabbale.

3. Leibniz fut initié à la Kabbale par Mercure van Helmont, fils du célèbre alchimiste, et grand kabbaliste lui-même.

Quelques savants contemporains, ignorant tout de l'antiquité, sont étonnés d'y trouver des idées profondes sur les sciences, et placent l'origine de tout le savoir au second siècle de notre ère, d'autres daignent aller jusqu'à l'école d'Alexandrie.

Des critiques prétendent même que la Kabbale a été *inventée* au XIII[e] siècle par Moïse de Léon. Un véritable savant, digne de toute notre admiration, M. Franck, n'a pas eu de peine à remettre ces critiques à la raison en les battant sur leur propre terrain[1].

Nous nous rangerons donc à l'avis de Fabre d'Olivet plaçant l'origine de la Kabbale à l'époque même de Moïse.

* * *

Il paraît, au dire des plus fameux rabbins, que Moïse lui-même, prévoyant le sort que son livre devait subir et les fausses interprétations qu'on devait lui donner par la suite des temps, eut recours à une loi orale, qu'il donna de vive voix à des hommes sûrs dont il avait éprouvé la fidélité, et qu'il chargea de transmettre dans le secret du sanctuaire à d'autres hommes qui, la transmettant à leur tour d'âge en âge, la fissent ainsi parvenir à la postérité la plus reculée. Cette loi orale que les Juifs modernes se flattent encore de posséder se nomme Kabbale, d'un mot hébreu qui signifie ce qui est reçu, ce qui vient d'ailleurs, ce qui se passe de main en main.

Les livres les plus fameux qu'ils possèdent, tels que ceux du *Zohar*, le *Bahir*, les *Medrashim*, les deux *Gemares* qui composent le *Talmud*, sont presque entièrement kabbalistiques.

Il serait très difficile de dire aujourd'hui si Moïse a réellement laissé cette loi orale, ou si, l'ayant laissée, elle ne s'est point altérée comme paraît l'insinuer le savant Maimonides, quand il écrit que ceux de sa nation ont perdu les connaissances d'une infinité de choses sans lesquelles il est presque impossible d'entendre la Loi. Quoi qu'il en soit, on ne peut se dissimuler qu'une pareille institu-

1. Quand on examine la Kabbale en elle-même, quand on la compare aux doctrines analogues, et qu'on réfléchit à l'influence immense qu'elle a exercée, non seulement sur le judaïsme, mais sur l'esprit humain en général, il est impossible de ne pas la regarder comme un système très sérieux et parfaitement original. Il est tout aussi impossible d'expliquer sans elle les nombreux textes de la Mischna et du Talmud qui attestent chez les Juifs l'existence d'une doctrine secrète sur la nature de Dieu et de l'univers, au temps où nous faisons remonter la science kabbalistique (Ad. Franck).

tion ne fût parfaitement dans l'esprit des Égyptiens, dont on connaît assez le penchant pour les mystères.

La Kabbale, telle que nous la concevons, est donc le résumé le plus complet qui nous soit parvenu de l'enseignement des mystères d'Égypte. Elle contient la clef des doctrines de tous ceux qui allèrent se faire initier, au péril de leur vie, philosophes-législateurs et théurges.

De même que la langue hébraïque, cette doctrine a pu subir les vicissitudes nombreuses dues à la longue suite des âges qu'elle a traversés; toutefois ce qui nous en reste est encore digne d'une sérieuse considération.

Telle que nous la possédons aujourd'hui, la Kabbale comprend deux grandes parties. La première constitue une sorte de clef basée sur la langue hébraïque et capable de nombreuses applications, la seconde expose un système philosophique tiré analogiquement de ces considérations techniques.

On désigne dans la plupart des traités sur cette question la première partie seule sous le nom de *Kabbale;* l'autre étant développée dans les livres fondamentaux de la doctrine.

Ces livres sont au nombre de deux : 1° le SEPHER JESIRAH, le livre de la formation qui contient sous forme symbolique l'histoire de la Genèse *Maasseh bereschit.*

2° Le ZOHAR, le livre de la lumière, qui contient également sous forme symbolique tous les développements ésotériques synthétisés sous le nom d'Histoire du char céleste : *Maasseh merkabah* [1].

C'est encore au symbolisme qu'il faut rapporter les deux *cabales* des Juifs, la cabale *Mercava,* et la cabale *Bereschit.* La cabale *Mercava* faisait pénétrer le Juif illuminé dans les mystères les plus profonds et les plus intimes de l'essence et des qualités de Dieu et des anges; la cabale *Bereschit* lui montrait dans le choix, l'arrangement et le rapport numérique des lettres exprimant les mots de sa langue, les grands desseins de Dieu, et les hauts enseignements religieux que Dieu y avait placés. (DE BRIÈRE.)

Merkabah et Bereschit, telles sont les deux grandes divisions classiques de la Kabbale adoptées par tous les auteurs.

Pour aborder les enseignements de la *Merkabah*, il faut connaître déjà la *Bereschit* et, pour ce faire, il faut connaître l'alphabet hébraïque et les mystères de sa formation.

Partant donc de cet alphabet, nous allons aborder successivement

1. Fabre d'Olivet, *Lang. héb.*, p. 29, t. I.

les diverses parties qui constituent cette clef générale dont nous avons parlé, ensuite nous parlerons du système philosophique.

On peut diviser les kabbalistes en deux catégories. Ceux qui ont appliqué les principes de la doctrine sans s'attarder à développer les fondements élémentaires et ceux qui, au contraire, ont fait des traités classiques de la Kabbale.

Parmi ces derniers nous pouvons citer Pic de la Mirandole, Kircher et Lenain.

Pic de la Mirandole divise l'étude de la Kabbale en étude des numérations (ou *Sephiroth*) et étude des noms divins (ou *Schenroth*). C'est en effet à ces deux points que se réduit toute la clef.

Kircher, R. P. Jésuite, est un des auteurs les plus complets sur cette question ; il adopte la division générale en trois grandes parties :

1° *Gématrie* ou étude des transpositions ;

2° *Notaria* ou étude de l'art des signes ;

3° *Thémurie* ou étude des commutations et des combinaisons.

Lenain, auteur de la *Science cabalistique*, traite surtout des noms divins et de leurs combinaisons.

Nous donnerons les plans suivis dans ces divers ouvrages après notre exposition, car, actuellement, la plupart des divisions ne seraient pas bien comprises.

CHAPITRE II

L'ALPHABET HÉBRAIQUE

LES VINGT-DEUX LETTRES ET LEUR SIGNIFICATION

Le point de départ de toute la Kabbale c'est l'alphabet hébraïque.

L'alphabet des Hébreux est composé de vingt-deux lettres ; les lettres ne sont pas cependant placées au hasard les unes à la suite des autres. Chacune d'elles correspond à un nombre d'après son rang, à un hiéroglyphe d'après sa forme, à un symbole d'après ses rapports avec les autres lettres.

Toutes les lettres dérivent d'une d'entre elles, le *iod*, ainsi que nous l'avons déjà dit[1]. Le iod les a générées de la façon suivante (voy. *Sepher Jesirah*) :

1° Trois mères :

L'A	(Aleph)	א
L'M	(Le Mem)	מ
Le Sh	(Le Schin)	ש

1. Voy. l'étude sur le mot *iod*, *hé*, *vau*, *hé* (page 198).

2° Sept doubles (doubles parce qu'elles expriment deux sons, l'un positif fort, l'autre négatif doux) :

Le B (Beth) ב
Le G (Ghimel) ג
Le D (Daleth) ד
Le Ch (Caph) כ
Le Ph (Phé) פ
L'R (Resch) ר
Le T (Thau) ת

3° Enfin douze simples formées par les autres lettres.

Pour rendre tout cela plus clair, donnons l'alphabet hébreu en indiquant la qualité de chaque lettre ainsi que son rang.

Nos d'ordre	HIÉROGLYPHE	NOMS	VALEURS EN LETTRES romaines	VALEURS DANS L'ALPHABET
1	א	aleph	A	mère
2	ב	beth	B	*double*
3	ג	ghimel	G	*double*
4	ד	daleth	D	*double*
5	ה	hé	E	simple
6	ו	vau	V	simple
7	ז	zaïn	Z	simple
8	ח	heth	H	simple
9	ט	teth	T	simple
10	י	iod	I	simple et principe
11	כ	caph	CH	*double*
12	ל	lamed	L	simple
13	מ	mem	M	mère
14	נ	noun	N	simple
15	ס	samech	S	simple
16	ע	haïn	GH	simple
17	פ	phé	PH	*double*
18	צ	tsadé	TS	simple
19	ק	coph	K	simple
20	ר	resch	R	*double*
21	ש	shin	SH	mère
22	ת	thau	TH	*double*

Chaque lettre hébraïque représente donc trois choses :

1° Une lettre, c'est-à-dire un hiéroglyphe;

2° Un nombre, celui de l'ordre qu'occupe la lettre;

3° Une idée.

Combiner des lettres hébraïques c'est donc combiner des nombres et des idées; de là la création du *Tarot*[1].

Chaque lettre étant *une puissance* est liée plus ou moins étroitement avec les forces créatrices de l'Univers. Ces forces évoluant dans trois mondes, un physique, un astral et un psychique, chaque lettre est le point de départ et le point d'arrivée d'une foule de correspondances. Combiner des mots hébraïques c'est par suite agir sur l'Univers lui-même, de là les mots hébreux dans les cérémonies magiques.

Maintenant que nous connaissons l'alphabet en général, il nous faut étudier la signification et les rapports de chacune des vingt-deux lettres de cet alphabet. C'est ce que nous allons faire. On verra, dans cette étude faite d'après Lenain, les correspondances de chaque lettre avec les noms divins, les anges et le sephiroth.



Les anciens rabbins, les philosophes et les cabalistes expliquent, selon leur système, *l'ordre*, *l'harmonie* et les *influences des cieux sur le monde*, par les 22 lettres hébraïques que comprend l'alphabet mystique des Hébreux[2].

Explication des mystères de l'alphabet hébreu.

Cet alphabet désigne :

1° Depuis la lettre aleph א jusqu'à la lettre י iod *le monde invisible*, c'est-à-dire *le monde angélique* (intelligences souveraines recevant les influences de la première lumière éternelle attribuée au Père de qui tout émane).

2° Depuis la lettre כ caph jusqu'à celle nommée tsadé צ désigne différents ordres d'anges qui habitent le monde *visible*, c'est-à-dire le monde astrologique attribué à Dieu le Fils, qui signifie la divine sagesse qui a créé cette infinité de globes circulant dans l'immensité de l'espace dont chacun est sous la sauvegarde d'une intelligence spécialement chargée par le créateur de les conserver

1 et 2. Voy. le *Tarot des Bohémiens*, par Papus.

et les maintenir dans leurs orbes, afin qu'aucun astre ne puisse troubler l'ordre et l'harmonie qu'il a établis.

3° A partir de la lettre tsadé צ jusqu'à la dernière, nommée ת thau, l on désigne le monde élémentaire attribué par les philosophes au Saint-Esprit. C'est le souverain Être des êtres qui donne l'âme et la vie à toutes les créatures.

Explication séparée des 22 lettres.

1 א *Aleph*

Correspond au premier nom de Dieu, Eheieh אהיה que l'on interprète essence divine.

Les cabalistes l'appellent celui que l'œil n'a point vu à cause de son élévation.

Il siège dans le monde appelé Ensophe qui signifie l'infini, son attribut se nomme Kether כתד interprété couronne ou diadème: il domine sur les anges appelés par les Hébreux Haioth-Nakodisch היתנהקודש c'est-à-dire les animaux de sainteté; il forme les premiers chœurs des anges que l'on appelle séraphins.

2 ב *Beth*

2e nom divin correspondant à cette lettre : Bachour בהור (clarté, jeunesse), désigne anges de 2e ordre, Ophanim אופנים.

Formes ou roues.

Chérubins (par leur ministère Dieu débrouilla le chaos).
Numération הכמה Hoschma, sagesse.

3 ג *Ghimel*

Nom Gadol גבול (magnus), désigne anges Aralym ארלים c'est-à-dire *grands et forts*, trônes (par eux Dieu tetragrammaton Elohim entretient *la forme de la matière*).

Numération Binach בינה providence et intelligence.

4 ד *Daleth*

Nom Dagoul דגול (insignes), anges Hasmalim השמלים.

Dominations.

C'est par eux que Dieu EL אל *représente* les effigies des corps et toutes les diverses formes de la matière.

Attribut חסד (hœsed), clémence et bonté.

5 ה *Hé*

Nom Hadom הדוך (formosus, majestuosus). Seraphim שרפים, puissances (par leur ministère Dieu Elohim Lyebir produit les éléments).

Numération פחד (pachad), crainte et jugement, *gauche de Pierre.*

Attribut גבורה Geburah, force et puissance.

6 ו *Vau*

A formé וזיו Vezio (cum splendore), 6e ordre d'anges מראכנם Malakim, chœur des vertus (par leur ministère Dieu Eloah *produit les métaux et tout ce qui existe dans le règne minéral*).

Attribut תפארת Tipherith, Soleil, splendeur.

7 ז *Zaïn*

A formé זכי Zakai (purus mundus), 7e ordre d'anges, principautés, enfants d'Elohim (par leur ministère Dieu tétragrammaton Sabahot produit les plantes et tout *ce qui existe en végétal*).

Attribut הנצ wezat, triomphe, justice.

8 ח *Heth*

Désigne chased חסיד (misericors), anges de 8e ordre Bené Elohim. fils des Dieux (*chœur des archanges*) (*Mercure*) ; par leur ministère Dieu Elohim Sabahot produit *les animaux et le règne animal.*

Attribut הוד Hod, louange.

9 ט *Teth*

Correspond au nom טיך Tehor (mundus purus), anges de 9e ordre qui président à la naissance des hommes (par leur ministère Saday et Elhoi envoient des anges gardiens aux hommes).

Attribut יסוד Jesod, foudement.

10 י *Iod*

D'où vient Iah יה (Deus).

Attribut : royaume, empire et temple de Dieu ou influence par les héros. C'est par leur ministère que les hommes reçoivent l'intelligence, l'industrie et la connaissance des choses divines.

Ici finit le monde angelique.

---

11 כ *Caph*

Nom כביר (potens). Désigne 1er ciel, 1er mobile correspondant au nom de Dieu י exprimé par une seule lettre, c'est-à-dire la 1re cause qui met tout ce qui est mobile en mouvement. La première intelligence souveraine qui gouverne le premier mobile, c'est-à-dire le premier ciel du monde astrologique attribué à la deuxième personne de la Trinité, s'appelle מיטטרון Mittatron.

Son attribut signifie prince des faces : sa mission est d'introduire tous ceux qui doivent paraître devant la face du grand Dieu ; elle a sous elle le prince Orifiel avec une infinité d'intelligences subalternes ; les cabalistes disent que c'est par le ministère de Mittatron que Dieu a parlé à Moïse ; c'est aussi par lui que toutes les puissances inférieures du monde sensible reçoivent les vertus de Dieu.

Caf, lettre finale ainsi figurée ך, correspond aux deux grands noms de Dieu, composés chacun de deux lettres hébraïques, El אל, Iah יה ; ils dominent sur les intelligences du deuxième ordre qui gouvernent le ciel des étoiles fixes, notamment les douze signes du Zodiaque que les Hébreux appellent Galgol hamnazeloth ; l'intelligence du deuxième ciel est nommée Raziel. Son attribut signifie vision de Dieu et sourire de Dieu.

12 ל *Lamed*

D'où vient Lumined למד (doctus), correspond au nom Sadaï, nom de Dieu en cinq lettres, nommé emblème du Delta, et domine sur le troisième ciel et sur les intelligences de 3e ordre qui gouvernent la sphere de Saturne.

13 מ *Mem*

Meborake מבדן (benedictus), correspond au 4e ciel et au 4e nom Jehovah יהוה, domine sur la sphère de Jupiter. L'intelligence qui gouverne Jupiter se nomme Tsadkiel.

Tsadkiel reçoit les influences de Dieu par l'intermédiaire de Schebtaïel pour les transmettre aux intelligences du 5e ordre.

Mem ם, lettre *capitale*, correspond au 5e ciel et au 5e nom de Dieu; c'est le 5e nom de prince en hébreu. Domine *la sphère de Mars*. Intelligence qui gouverne Mars : Samaël. Samaël reçoit les influences de Dieu par l'intervention de Tsadkiel et les transmet aux intelligences du 6e ordre.

14 נ *Noun*

Nun Nora נורא (formidabilis); correspond aussi au nom Emmanuel (nobiscum Deus), 6e nom de Dieu; domine le 6e ciel, *Soleil;* 1re intelligence du Soleil, Raphaël.

Nom ן finale ainsi figurée, se rapporte au 7e nom de Dieu Ararita, composé de 7 lettres (Dieu immuable). Domine le 7e ciel et *Vénus*. Intelligence de Vénus : Haniel (l'amour de Dieu, justice et grâce de Dieu).

15 ס *Samech*

Nom Sameck סומך (fulciens, firmans), 8e nom de Dieu; étoile Mercure; 1re intelligence de Mercure, Mikael.

16 ע *Haïn*

Nom עזז Hazaz (fortis); correspond à Jehova-Sabahot. Domine le 9e ciel; Lune; intelligence de la Lune, Gabriel.

Ici finit le monde archangélique

---

17 פ *Phé*

18e nom lui correspond; פודה Phodé (redemptor), *âme intellectuelle (Kircher*, II, *227).*

Cettre lettre désigne le *Feu*, l'élément où habitent les salamandres. Intelligence du Feu, Séraphin et plusieurs sous-ordres. *Domine en été sur le Sud ou Midi.*

La finale ה ainsi figurée désigne *l'air*, où habitent les Sylphes. Intelligences de l'air, Chérubin et plusieurs sous-ordres. Les intelligences de l'air dominent au printemps *sur l'Occident ou l'Ouest.*

18 צ *Tsade*

Matière universelle (K). Nom צדק Tsedek (justus). Désigne *l'Eau* où habitent les nymphes. Intelligence, Tharsis. Domine en automne sur l'Ouest ou l'Occident.

Finale ץ forme des éléments (A. E. T. F.) (K).

19 ק *Coph*

Nom dérivé קדש Kodesch (sanctus). *Terre* où habitent les *Gnomes*. Intelligence de la Terre, Ariel. En hiver vers le Nord. *Minéraux*, inanimé (Kircher).

20 ר *Resch*

Nom רדה (imperans) Rodeh, végétaux (Kircher); attribué au 1er principe de Dieu qui s'applique au règne animal et donne la vie à tous les animaux.

21 ש *Shin*

Nom Schaday שדי (omnipotens) qui signifie Dieu tout-puissant, attribué au second principe de Dieu (animaux, ce qui a vie (Kircher), qui donne le germe à toutes les substances végétales.

22 ת *Thau*

Nom Thechinah תחכה (gratiosus), Microcosme (Kircher). 3e principe de Dieu qui donne le germe à tout ce qui existe dans le règne minéral.

Cette lettre est le symbole de l'homme parce qu'elle désigne la fin de tout ce qui existe, de même que l'homme est la fin et la perfection de toute la création.

Division de l'alphabet.

	9	8	7	6	5	4	3	2	1
Unité 1er monde	ט	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א
Dizaine 2e monde	90 צ	80 פ	70 ע	60 ס	50 נ	40 מ	30 ל	20 כ	10 י
Centaine 3e monde	900 ע	800 פ	700 ז	600 ס	500 ד	400 ת	300 ש	200 ר	100 ק

Voici comment il faut ranger ces lettres et quelle est leur signification mystique.

1re CONNEXION	2e CONNEXION	3e CONNEXION
אלף aleph c'est-à-dire poitrine. בית beth, maison. ג ghimel, plénitude, rétribution. ד daleth, table et porte. Il indique quelle est la maison de Dieu qui dans les livres divins se trouve nommée plénitude.	ה hé (ista, rue), ainsi celle-ci. ו vau, uncinus. ז zaïn (Hæc), celle-là, armes. ח vie. Il indique analogiquement l'une et l'autre vie, et quelle peut être l'autre vie sous la même des écritures par laquelle le Christ lui-même annonce la vie des croyants.	ט thet, bien, bon, déclinaison. י iod, principe. Il indique analogiquement que, quoique maintenant nous sachions l'universalité des choses écrites, cependant nous n'en connaissons qu'une partie et nous n'en prophétisons qu'une partie ; cependant quand nous aurons mérité d'être avec le Christ, alors cessera la doctrine des livres, et alors nous aurons face à face le bon principe tel qu'il est.

Monde angélique.

4e CONNEXION	5e CONNEXION	6e CONNEXION
כ caph, main, conduite. ל lamed (discipline), cœur. Ils contiennent ceci : Les mains sont comprises dans l'œuvre, le cœur et la conduite sont compris dans les sens parce que nous ne pouvons rien faire qu'auparavant nous ne sachions ce qu'il faut faire.	מ mem, ex ipsis. נ noun, sempiternum. ס samech, adjutorium. Il indique analogiquement que c'est des écritures que les hommes doivent tirer uniquement les sources nécessaires à la vie éternelle.	ע haïn, source, œil. פ phé, bouche. צ tsadé, justice. Il indique analogiquement que l'écriture est la source ou l'œil et la bouche de la justice, qui contient l'origine de toutes les œuvres de la partie constituée par la bouche divine.

Monde des orbes.

7e CONNEXION
ק coph — Vocation, voix. ר resch — Tête. ש shin — Dents. ת thau — Signe, microcosme. C'est comme si l'on disait : la vocation de la tête est le signe des dents ; en effet la voix articulée dérive des dents et c'est par ces signes qu'on parvient à la tête de tous qui est le Christ et au Royaume éternel.

Monde des 4 éléments.

CHAPITRE III

LES NOMS DIVINS

Si le lecteur a bien compris les données qui précèdent, s'il sait bien que chaque lettre a trois fins et exprime un hiéroglyphe, un nombre et une idée, il connaît les fondements de la Kabbale. Il nous suffira maintenant de nous occuper des combinaisons.

Si chacune des lettres est une puissance effective, le groupement de ces lettres d'après certaines règles mystiques donne naissance à des centres actifs de force qui peuvent agir d'une manière efficace lorsqu'ils sont mis en action par la volonté de l'homme.

De là les *dix noms divins.*

Chacun de ces noms exprime un attribut spécial de Dieu, c'est-à-dire une *loi active de la Nature* et un centre universel d'action.

Comme toutes les manifestations divines, c'est-à-dire tous les actes et tous les êtres, sont liées entre elles autant que les cellules de l'homme sont liées à lui, mettre une de ces manifestations en jeu c'est créer un courant d'action réel qui se répercutera dans tout l'Univers; de même qu'une sensation perçue par l'homme en un point quelconque de sa peau fait vibrer l'organisme tout entier.

L'étude des noms divins comprend donc :

1° D'une part les qualités spéciales attribuées à ce nom;

2° D'autre part les rapports de ce nom avec le reste de la Nature.

Nous allons aborder ces points l'un après l'autre.

Tout d'abord énumérons ces dix noms qu'on retrouve sur tous les talismans et dans toutes les formules d'évocation.

Nous mettons les lettres françaises sous les lettres hébraïques, *à l'envers*, pour indiquer le sens de la lecture de l'hébreu.

1	אהיה ƎIƎA	*Ehieh.*
2	יה AI	*Iah.*
3	יהוה ƎVƎI	*Iehovah.*
4	אל ⅃A	*El.*
5	אלוה Ǝ⅃OƎ	*Eloha.*
6	אלהים MIƎ⅃A	*Elohim.*

TAB

résumant le Symbolisme de tous les Arcanes majeurs et
du sens de l'un quelconque de ces

PRINCIPE CRÉATEUR (י) Actif י PRINCIPE CRÉATEUR Passif ה PRINCIPE CRÉATEUR Équilibrant י	Dieu le Père 1 Adam La Nature naturante	Volonté 4 Pouvoir créateur Fluide universel	Le Père 7 Réalisation Lumière astrale
PRINCIPE CONSERVATEUR (ה) Actif י PRINCIPE CONSERVATEUR Passif (ה) PRINCIPE CONSERVATEUR Équilibrant ו	Dieu le Fils 2 Ève La Nature naturée	Intelligence 5 Autorité La Vie universelle	La Mère 8 Justice Existence élémentaire
PRINCIPE RÉALISATEUR (ו) Actif י PRINCIPE RÉALISATEUR Passif ה PRINCIPE RÉALISATEUR Équilibrant ו	Dieu le Saint-Esprit 3 Adam-Ève, l'Humanité Le Cosmos	Beauté 6 Amour Attraction universelle	Amour 9 Prudence (SE TAIRE) Fluide astral (AOUR)
	Lui-même (י) Manifesté + — DIEU (21)		Lui-même (ה) + L'HOM L'HUMA

LEAU

permettant de déterminer immédiatement la définition
Arcanes.

Nécessité 10 La Force en puissance de manifestation Puissance magique	Principe transformateur universel 13 La Mort La Force plastique universelle	La Destruction 16 La Chute adamique Le Monde visible	Les Éléments 19 La Nutrition Le Règne minéral
La Liberté 11 Le Courage (OSER) La Vie réfléchie et passagère	L'Involution 14 La Vie corporelle La Vie individuelle	L'Immortalité 17 L'Espérance Les Forces physiques	Le Mouvement propre 20 La Respiration Le Règne végétal
Charité 12 Espérance (SAVOIR) Force équilibrante	Le Destin 15 La Destinée Nahash Lumière astrale en circulation	Le Chaos 18 Le Corps matériel La Matière	Le Mouvement de durée relative 0 L'Innervation Le Règne animal
Manifesté — ME (21) NITÉ	Lui-même (ו) + L'UNIVERS	Manifesté — (21)	Retour (ה) à l'Unité

7	יהוה[1]	*Tetragrammaton.*
	ƎVƎI	
	צבאות	*Sabaoth.*
	TOABST	
8	אלהים	*Elohim.*
	MIƎLA	
	צבאות	*Sabaoth.*
	TOABST	
9	שדי	*Shadai.*
	IDS	
10	ארני	*Adonai.*
	INDA	

La Kabbale est si merveilleusement construite que tous les termes qui la constituent ne sont que des faces diverses les uns des autres. Ainsi nous sommes obligé, vu la pauvreté d'abstraction de nos langues européennes, d'étudier séparément la signification et les rapports des dix noms divins, puis la signification et les rapports des dix nombres, le tout dans leurs diverses acceptions. Or, tout cela, *nom, idée* et *nombre*, se trouve synthétisé dans chacun des hiéroglyphes, soit qu'on parle du nom divin, soit qu'on énonce la Sephiroth.

Ces noms (qui tous ont un sens secret développé en détail dans les écrits des kabbalistes) méritent d'attirer particulièrement notre attention.

1er Nom divin

Le premier d'entre eux *Ehieh* s'écrit souvent par la simple lettre י (iod). Dans ce cas il signifie simplement MOI.

Lacour, dans son livre des Æloïm ou Dieux de Moïse, montre que ce mot a donné naissance au grec ἀεί, *toujours*. *Ehieh* signifie donc exactement LE TOUJOURS, et l'on comprend comment la lettre *iod*, qui exprime le commencement et la fin de tout, puisse le représenter.

1. Le nom IEVE ou IOHA ne devant jamais être prononcé par les profanes, est remplacé par le mot *tétragrammaton* ou le mot *adonaï* (seigneur).

Ce nom écrit mystiquement en triangle par trois *iod* ainsi :



représente les trois principaux attributs de la divinité émanant la création, du *Toujours* donnant naissance aux mesures temporelles.

Le premier *iod* montre en effet l'Éternité donnant naissance *au Temps* dans sa triple division : Passé, Présent et Avenir.

C'est *le Nombre.*

C'est *le Père.*



Le second *iod* montre *l'Infini* donnant naissance à *l'Espace* dans sa triple division de Longueur, Largeur et Profondeur.

C'est *la Mesure.*

C'est *le Fils.*



Le troisième *iod* représente la Substance éternelle donnant naissance à *la Matière* dans sa triple spécification de Solide, Liquide et Gazeuse

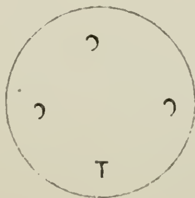
C'est *le Poids.*

C'est *le Saint-Esprit.*



Réunissez en un tout le Temps, l'Espace et la Matière et la *Substance éternelle et infinie*, LE TOUJOURS se manifestera.

De là la représentation suivante de ce nom divin par les kabbalistes :



Les correspondances de ce nom sont ainsi données par Agrippa, l'un des plus forts kabbalistes connus[1].

1° *Eheie*, le nom d'essence divine :

Numération : keter (couronne, diadème), signifie l'être très simple de la divinité, il s'appelle ce que l'œil n'a point vu. On l'attribue à Dieu le Père et il influe sur l'ordre des Séraphins, ou, comme parlent les Hébreux, *Haioth Hacadosch*, c'est-à-dire en latin *animalia sanctitatis*, les fameux animaux de sainteté, et de là, par le premier mobile, donne libéralement le nom de l'être à toutes choses remplissant l'Univers par toute sa circonférence jusqu'au centre. Son intelligence particulière s'appelle Mithatron (Prince des Faces) dont l'office est d'introduire les autres devant la face du Prince, et c'est par le ministère de celui-ci que le Seigneur a parlé à Moïse.

2e Nom יה

2° Nom *Iah* :

Iod ou Tetragrammaton joint avec Iod ; numération Hochena (*sapientia*).

Signifie divinité pleine d'idées et premier engendré et s'attribue au fils. Il influe par l'ordre des chérubins (que les Hébreux nomment Ophanim) sur les formes ou les roues et de là sur le ciel des étoiles y fabriquant autant de figures qu'il contient d'idées en soi, débrouillant le chaos ou confusion des matières par le ministère de son intelligence particulière nommée *Raziel* qui fut le gouverneur d'Adam.

3e Nom

3° Nom : IEVE — יהוה.

Ce nom, l'un des plus mystérieux de la théologie hébraïque, exprime une des lois naturelles les plus étonnantes que nous connaissions.

C'est grâce à la découverte de quelques-unes de ses propriétés que nous avons pu donner l'explication complète du Tarot[2], explication qui n'avait jamais été donnée jusqu'à présent.

Voici comment nous analysons ce nom divin :

LE MOT KABBALISTIQUE יהוה (*iod-hé-vau-hé*).

Si l'on en croit l'antique tradition orale des Hébreux ou *Kabbäle*, il existe un mot sacré qui donne, au mortel qui en découvre la véritable prononciation, la clef de toutes les sciences divines et

1. H. C. Agrippa, *Philosophie occulte*, t. II, p. 36 et suiv.
2. Voyez la signification des lettres précédemment.

humaines. Ce mot que les Israélites ne prononcent jamais et que le grand prêtre disait une fois l'an au milieu des cris du peuple profane, est celui qu'on trouve au sommet de toutes les initiations, celui qui rayonne au centre du triangle flamboyant au 33ᵉ degré franc-maçonnique de l'Écossisme, celui qui s'étale au-dessus du portail de nos vieilles cathédrales, il est formé de quatre lettres hébraïques et se lit *iod-hé-vau-hé* יהוה.

Il sert dans le *Sepher Bereschit* ou Genèse de Moïse à désigner la divinité, et sa construction grammaticale est telle qu'il rappelle par sa constitution même[1] les attributs que les hommes se sont toujours plu à donner à Dieu.

Or, nous allons voir que les pouvoirs attribués à ce mot sont, jusqu'à un certain point, réels, attendu qu'il ouvre facilement la porte symbolique de l'arche qui contient l'exposé de toute la science antique. Aussi nous est-il indispensable d'entrer dans quelques détails à son sujet.

Ce mot est formé de quatre lettres, *iod* (י) *hé* (ה) *vau* (ו) *hé* (ה). Cette dernière lettre *hé* est répétée deux fois.

A chaque lettre de l'alphabet hébraïque est attribué un nombre. Voyons ceux des lettres qui nous occupent en ce moment.

י Le iod = 10
ה Le hé = 5
ו Le vau = 6

La valeur numérique totale du mot יהוה est donc

$$10 + 5 + 6 + 5 = 26$$

Considérons séparément chacune des lettres.

1. « Ce nom offre d'abord le signe indicateur de la vie, doublé, et formant la racine essentiellement vivante EE (הה). Cette racine n'est jamais employée comme nom et c'est la seule qui jouisse de cette prérogative. Elle est, dès sa formation, non seulement un verbe, mais un verbe unique dont tous les autres ne sont que des dérivés : en un mot le verbe הוה (EVE) être-étant. Ici, comme on le voit, et comme j'ai eu soin de l'expliquer dans ma grammaire, le signe de la lumière intelligible ו (Vô) est au milieu de la racine de vie. Moïse, prenant ce verbe par excellence pour en former le nom propre de l'Être des Êtres, y ajoute le signe de la manifestation potentielle et de l'éternité י (I) et il obtient יהוה (IEVE) dans lequel le facultatif étant se trouve placé entre un passé sans origine et un futur sans terme. Ce nom admirable signifie donc exactement l'Être-qui-est-qui-fut-et-qui-sera. »

(Fabre d'Olivet, *Langue hébraïque restituée.*)

LE IOD

Le *iod*, figuré par une virgule, ou bien par un point, représente *le principe* des choses.

Toutes les lettres de l'alphabet hébraïque ne sont que des combinaisons résultant de différents assemblages de la lettre *iod*[1]. L'étude synthétique de la nature avait conduit les anciens à penser qu'il n'existait *qu'une seule loi* dirigeant les productions naturelles. Cette loi, base de l'analogie, posait l'unité-principe à l'origine des choses et ne considérait celles-ci que comme *des reflets* à degrés divers de cette unité-principe. Aussi *le iod*, formant à lui seul toutes les lettres et par suite tous les mots et toutes les phrases de l'alphabet, était-il justement l'image et la représentation de cette *Unité-Principe* dont la connaissance était voilée aux profanes.

Ainsi la loi qui a présidé à la création de la langue des Hébreux est la même que celle qui a présidé à la création de l'univers, et connaître l'une c'est connaître implicitement l'autre. Voilà ce que tend à démontrer un des plus anciens livres de la Kabbale : *le Sepher Jesirah*[2].

Avant d'aller plus loin, éclairons par un exemple cette définition que nous venons de donner du iod. La première lettre de l'alphabet hébreu, l'aleph (א), est formée de quatre iod opposés deux à deux (א). Il en est de même pour toutes les autres.

La valeur numérique du *iod* conduit à d'autres considérations. L'Unité-Principe, d'après la doctrine des kabbalistes, est aussi l'Unité-Fin des êtres et des choses, et l'éternité n'est, à ce point de vue, qu'un éternel présent. Aussi les anciens symbolistes ont-ils figuré cette idée par un point au centre d'un cercle, représentation



1. Voy. la *Kabbala denudata*.
2. Traduit en français récemment pour la première fois. (Se trouve chez l'éditeur Carré.)

de l'Unité-Principe (*le point*) au centre de l'éternité (*le cercle* ligne sans commencement ni fin[1]).

D'après ces données, l'Unité est considérée comme *la somme* dont tous les êtres créés ne sont que *les parties constituantes;* de même que l'Unité-Homme est formée de la somme de millions de cellules qui constituent cet être.

A l'origine de toutes choses la Kabbale pose donc l'affirmation absolue de l'être par lui-même, du Moi-Unité dont la représentation est le *iod* symboliquement, et le nombre 10 numériquement. Ce nombre 10 représentant le *Principe-Tout*, 1, s'alliant au *Néant-Rien*, 0, répond bien aux conditions demandées[2].

LE HÉ

Mais le Moi ne peut se concevoir que par son opposition avec le Non-Moi. A peine l'affirmation du Moi est-elle établie, qu'il faut concevoir à l'instant une réaction du Moi-Absolu sur lui-même, d'où sera tirée la notion de son existence, par une sorte de division de l'Unité. Telle est l'origine de la *dualité*, de l'opposition, du Binaire, image de la féménéité comme l'unité est l'image de la masculinité. Dix se divisant pour s'opposer à lui-même égale donc $\frac{10}{2} = 5$, cinq nombre exact de la lettre *Hé*, seconde lettre du grand nom sacré.

Le Hé représentera donc le *passif* par rapport au *iod* qui symbolisera *l'actif*, *le non-moi* par rapport au *moi*, *la femme* par rapport à *l'homme; la substance* par rapport à *l'essence; la vie* par rapport à *l'âme*, etc., etc.

LE VAU

Mais l'opposition du *Moi* et du *Non-Moi* donne immédiatement naissance à un autre facteur, c'est *le rapport* existant entre ce Moi et ce Non-Moi.

Or, le *Vau*, 6e lettre de l'alphabet hébraïque, produite par 10

1. Voy. Kircher, *Œdipus Ægyptiacus;*
Lenain, *la Science kabbalistique;*
J. Dée, *Monas Hieroglyphica.*
2. Voy. Saint-Martin, *Des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers;*
Lacuria, *Harmonies de l'être exprimées par les nombres.*

(iod) + 5 (hé) = 15 = 6 (ou 1 + 5), signifie bien *crochet*, *rapport*. C'est le crochet qui relie les antagonistes dans la nature entière, constituant le 3e terme de cette mystérieuse trinité.

Moi — Non-Moi.

Rapport du Moi avec Non-Moi.

LE 2e HÉ

Au delà de la Trinité considérée comme loi, rien n'existe plus.

La Trinité est la formule synthétique et absolue à laquelle aboutissent toutes les sciences, et cette formule, oubliée quant à sa valeur scientifique, nous a été intégralement transmise par toutes les religions, dépositaires inconscients de la SCIENCE SAGESSE des primitives civilisations[1].

Aussi trois lettres seulement constituent-elles le grand nom sacré. Le quatrième terme de ce nom est formé par la seconde lettre, *le Hé*, répétée de nouveau[2].

Cette répétition indique le passage de la loi Trinitaire dans une nouvelle application, c'est à proprement parler *une transition* du monde métaphysique au monde physique ou, en général, d'un monde quelconque au monde immédiatement suivant[3].

La connaissance de cette propriété du second *Hé* est la clef du nom divin tout entier, dans toutes les applications dont il est susceptible. Nous en verrons clairement *la preuve dans la suite*[4].

RÉSUMÉ SUR LE MOT IOD-HÉ-VAU-HÉ

Connaissant séparément chacun des termes composant le nom sacré, faisons la synthèse et totalisons les résultats obtenus.

1. Voy. Eliphas Levi, *Dogme et Rituel de haute magie; la Clef des grands mystères;* — Lacuria, *op. cit.*

2. Voy. Fabre d'Olivet, *la Langue hébraïque restituée.*

3. Voy. Louis Lucas, *le Roman alchimique.*

« *Præter hæc tria numera non est alia magnitudo, quod tria sunt omnia, et ter undecunque, ut pythagoriei dicunt; omne et omnia tribus determinata sunt.* » (Aristote, cité par Ostrowski, page 24 de sa *Mathèse*).

4. Malfatti a parfaitement vu cela : « Le passage de 3 dans 4 correspond à celui de la Trimurti dans Maïa, et comme cette dernière ouvre le deuxième ternaire de la décade prégénésétique, de même le chiffre 4 ouvre celle du deuxième ternaire de notre décimale génésétique. »

(*Mathèse*, p. 25.)

Le mot *iod-hé-vau-hé* est formé de quatre lettres signifiant chacune :

Le Iod Le principe actif par excellence.
Le Moi = 10.

Le Hé Le principe passif par excellence.
Le Non-Moi = 5.

Le Vau Le terme médian, *le crochet* reliant l'actif au passif.
Le Rapport du Moi au Non-Moi = 6.

Ces trois termes expriment la loi trinitaire de l'absolu.

Le 2e Hé Le second Hé marque le passage d'un monde dans un autre. La Transition.

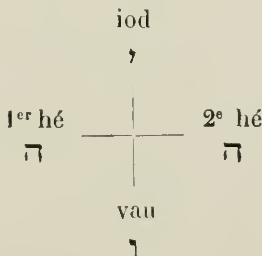
Ce second *Hé* représente l'Être complet renfermant dans une Unité absolue les trois termes qui le constituent Moi-Non-Moi-Rapport.

Il indique le passage du noumène au phénomène ou la réciproque, il sert à monter d'une gamme dans une autre.

FIGURATION DU MOT SACRÉ

Le mot *iod-hé-vau-hé* peut se représenter de diverses manières, qui toutes ont leur utilité.

On peut le figurer en cercle de cette façon :

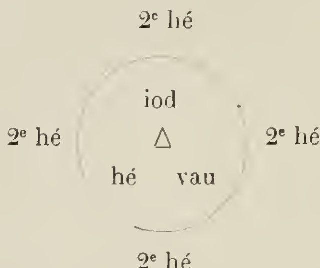


Mais comme le second *Hé*, terme de transition, devient l'entité active de la gamme suivante, c'est-à-dire comme ce *Hé* ne repré-

sente en somme qu'un *iod* en germe[1], on peut représenter le mot sacré en mettant le second Hé *sous le* premier *iod* ainsi :

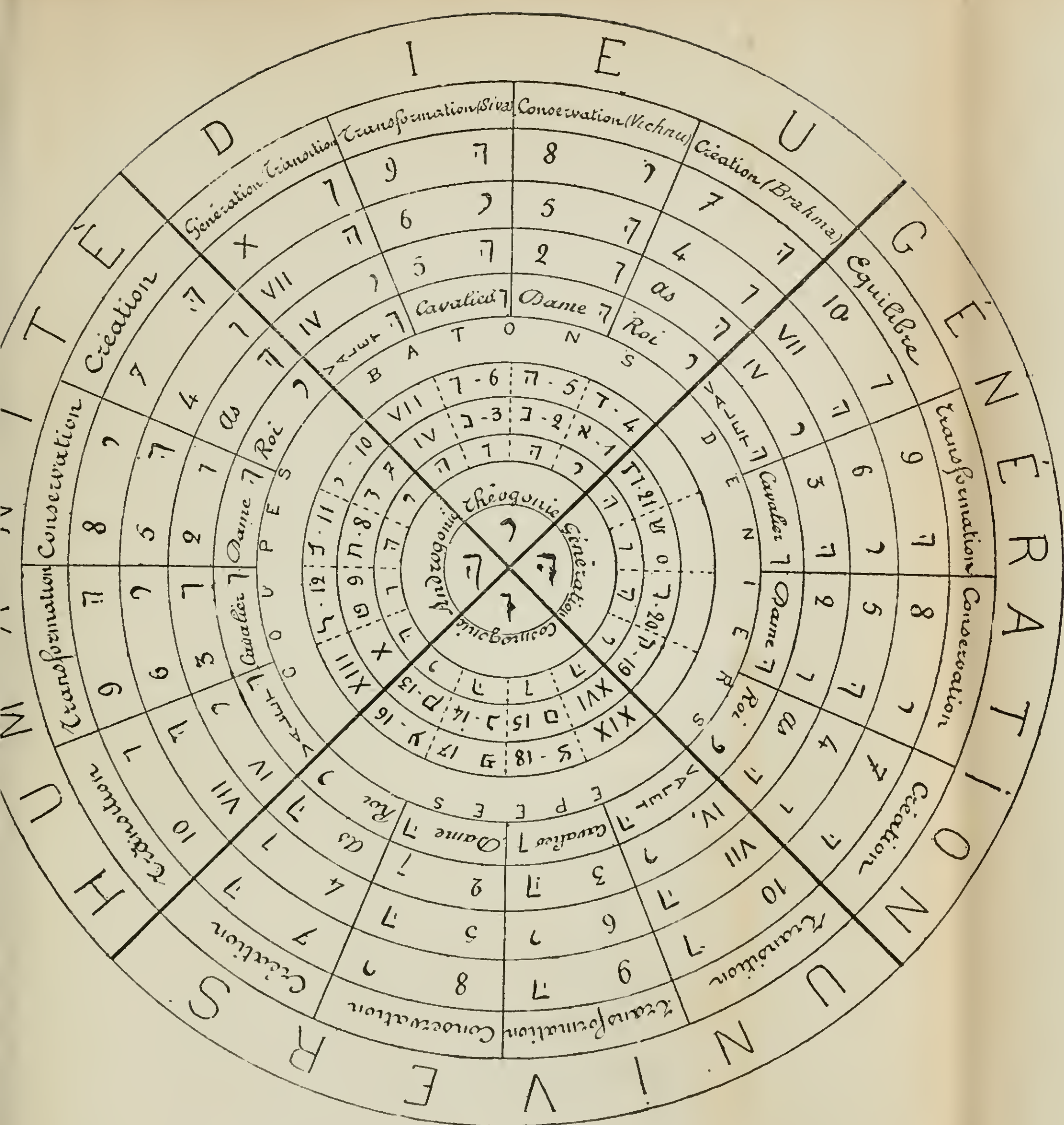
iod   *1° hé*   *vau*
2e hé

Enfin une troisième façon de représenter ce mot consiste à envelopper la trinité, *iod hé vau*, du terme tonalisateur ou second *hé*, ainsi :



L'étude du Tarot n'est que l'étude des transformations de ce nom divin, ainsi qu'on le voit par la figure synthétique suivante :

1. Ce 2e Hé, sur lequel nous insistons volontairement si longtemps, peut être comparé *au grain de blé* par rapport à l'épi. L'épi, trinité manifestée ou *iod hé vau*, résout toute son activité dans la production du grain de blé ou 2e *Hé*. Mais ce grain de blé n'est que *la transition* entre l'épi qui lui a donné naissance et l'épi auquel il donnera lui-même naissance dans la génération suivante. C'est la transition entre une génération et une autre qu'il contient en germe, c'est pourquoi le deuxième *Hé* est un *iod* en germe.



LE TAROT

Cycle des Révolutions de Jeve (יהוה)

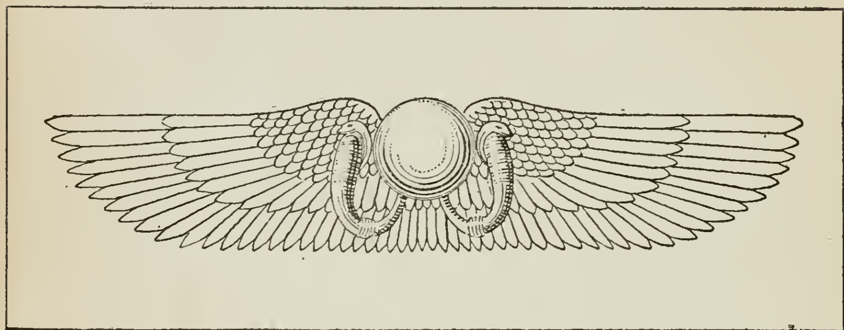
Clef absolue de la Science occulte

par

PAPUS

Enfin si nous voulions *même résumer* les déductions des kabbalistes sur ce 3[e] nom, un volume nous serait nécessaire. *Eliphas Levi* fournit de merveilleux développements à ce sujet dans tous ses ouvrages. *Kircher* développe aussi longuement ses diverses acceptions. Citons les rapports hiéroglyphiques de יהוה d'après cet auteur.

L'hiéroglyphe suivant est ainsi expliqué par Kircher.



Le globe central représente l'essence de Dieu inaccessible et cachée.

L'✕ image du *denaire* indique le *iod*.

Les deux serpents s'échappant du globe en bas sont les deux *hé*.

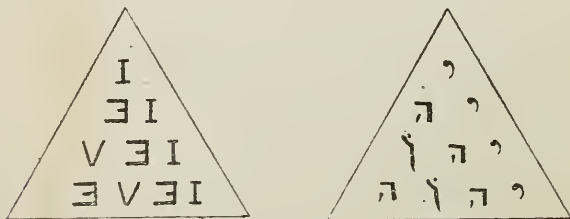
Enfin les deux ailes symbolisent l'esprit le *Vaô*.

* * *

Le nom de 72 *lettres. — Les* 72 *génies.*

C'est encore de ce nom divin qu'on tire le nom kabbalistique de 72 lettres par le procédé suivant :

On écrit le mot IEVE dans un triangle ainsi qu'il suit :



Le mot sacré. — 1[re] manière de l'écrire.

Voici l'explication de ces deux façons d'écrire le nom de 72 lettres.

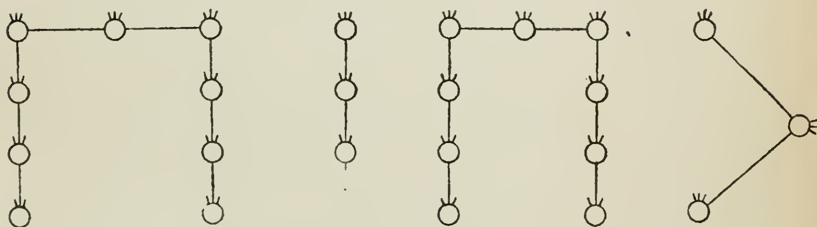
Pour la première :

Additionnez les nombres correspondant à chaque lettre hébraïque, vous trouverez le résultat suivant :

י	= 10	= 10
יה	= 10 + 5	= 15
יהו	= 10 + 5 + 6	= 21
יהוה	= 10 + 5 + 6 + 5	= 26
	Total...	72

Pour la seconde :

Comptez le nombre de boules couronnées qui forment le mot יהוה écrit de cette manière, vous trouverez 24 boules (les 24 vieillards de l'Apocalypse).



Le mot sacré. — 2e manière de l'écrire.

Chaque couronne ayant trois fleurons, il suffit de multiplier 24 par 3 pour obtenir les 72 lettres mystiques :

$$24 \times 3 = 72$$

* * *

Dans la *Kabbale pratique* (magie universelle), on se sert des 72 noms des Génies tirés de la Bible par les procédés suivants :

Les noms des 72 anges sont formés des trois versets mystérieux du chapitre 14 de l'Exode sous les 19, 20 et 21, lesquels versets, suivant le texte hébreu, se composent chacun de 72 lettres hébraïques.

Manière d'extraire les 72 noms.

Écrivez d'abord séparément ces versets, formez-en trois lignes, composées chacune de 72 lettres, d'après le texte hébreu, prenez la première lettre du 19e et du 20e verset en commençant par la gauche, ensuite prenez la première lettre du 20e verset qui est celui du milieu en commençant par la droite; ces trois premières lettres forment l'attribut du génie. En suivant le même ordre jusqu'à la fin, vous avez les 72 attributs des vertus divines.

Si vous ajoutez à chacun de ces noms un de ces deux grands noms divins Iah יה ou El אל, alors vous aurez les 72 noms des anges composés de trois syllabes, dont chacun contient en lui le nom de Dieu.

D'autres kabbalistes prennent la première lettre de chaque diction qui compose un verset.

Mais nous ne devons pas oublier que c'est un *résumé* de la Kabbale que nous présentons à nos lecteurs; aussi terminons ce qui se rapporte à ce troisième nom pour passer aux sept autres..

3e nom *Tetragrammaton Elohim :*

Numerata Bina (*providentia et intelligentia*) signifie jubilé, rémission et repos, rachat ou rédemption du monde et la vie du siècle à venir; il s'applique au Saint-Esprit et influe par l'ordre des Trônes (ceux que les Hébreux appellent *Arabim*, c'est-à-dire anges grands, forts et robustes) et après par la sphère de Saturne fournissant la forme de la matière fluide, son intelligence particulière est Zaphohiel, gouverneur de Noé, et l'autre intelligence est Jophiel, gouverneur de Sem, et voilà les trois numérations souveraines et les plus hautes qui sont comme les Trônes des personnes divines par les commandements desquelles toutes choses se font et arrivent; mais l'exécution s'en fait par le ministère des autres sept numérations appelées pour cela les numérations de la fabrique.

4e Nom

4e nom *El :*

Numération *Hæsed* (*clementia, bonitas*), signifie grâce, miséricorde, piété, magnificence, sceptre et main droite; il influe par l'ordre des Dominations (celui que les Hébreux appellent *Hasmalim*) sur la sphère de Jupiter et forme les effigies ou représentations des corps, donnant à tous les hommes la clémence, la justice pacifique,

et son intelligence particulière se nomme Zadkiel, gouverneur d'Abraham.

5e Nom

5e nom *Elohim Gibor* (*Deus robustus puniens culpas improborum*) :

Numération *Geburah* (puissance, gravité, force, pureté, jugement, punissant par les ravages et les guerres). On l'adapte au tribunal de Dieu, à la ceinture, à l'épée et au bras gauche de Dieu ; il s'appelle aussi Pechad (crainte) et il influe par l'ordre des Puissances (ou celui que les Hébreux nomment *Seraphim*) et de là ensuite par la sphère de Mars à qui appartient la force, et il envoie la guerre, les afflictions et change de place les éléments.

Son intelligence particulière est Camael, gouverneur de Samson.

6e Nom

6e nom *Eloha* (ou nom de quatre lettres) joint avec Vaudahat :

Numération *Tiphereth* (ornement, beauté, gloire plaisir), il signifie Bois de vie. Il influe par l'ordre des Vertus (ou par celui que les Hébreux appellent *Malachim*, c'est-à-dire anges) sur la sphère du Soleil, lui donnant la clarté et la vie et ensuite produisant les métaux, et son intelligence particulière est *Raphaël*, qui fut gouverneur d'Isaac et du jeune Tobie, et l'ange Feliel, gouverneur de Jacob.

7e Nom

7e nom *Tetragrammaton Sabaoth* ou *Adonaï Sabaoth*, c'est-à-dire le Dieu des armées :

La numération est *Nezah* (triomphe, victoire), on lui attribue la colonne dextre et il signifie éternité et justice du Dieu vengeur. Il influe par l'ordre des Principautés (et par celui que les Hébreux nomment *Elohim*, c'est-à-dire des Dieux) sur la sphère de Vénus et signifie zèle et amour de justice, il produit les végétaux, et son intelligence s'appelle *Haniel* et son ange *Cerirel*, conducteur de David.

8e Nom

8e nom *Elohim Sabaoth*, qu'on interprète aussi Dieu des armées, non pas de la guerre et de la justice, mais de la piété et de la concorde ; car tous les deux noms, celui-ci et le précédent, ont chacun leur terme d'armée :

Numération *Hod* (louange et confession, bienséance et grand

renom), on lui attribue la colonne gauche. Il influe par l'ordre des Archanges (ou par celui que les Hébreux appellent *Bene Elohim*, c'est-à-dire fils des Dieux) sur la sphère de Mercure, il donne l'éclat et la convenance de la parure et de l'ornement et produit les animaux. Son intelligence est *Michaël*, qui fut gouverneur de Salomon.

9e Nom

9e nom *Sadai* (tout-puissant et satisfaisant à tout) ou *Elhai* (Dieu vivant) :

Numération *Jesod* (fondement). Il signifie bon entendement, alliance, rédemption et repos. Il influe par l'ordre des Anges (ou par celui que les Hébreux appellent *Cherubim*) sur la sphère de la Lune qui donne l'accroissement et le déclin à toutes choses, qui préside au génie des hommes et leur distribue des anges gardiens et conservateurs. Son intelligence est *Gabriel*, qui fut conducteur de Joseph, de Josué et de Daniel.

10e Nom

10e nom *Adonaï Melech* (Seigneur et Roi) :

Numération *Malchut* (royaume et empire), signifie Église et Temple de Dieu et porte. Il influe par l'ordre animastique, c'est-à-dire des âmes bienheureuses, nommé par les Hébreux *Issim*, c'est-à-dire nobles, *Eliros* et *Prince;* elles sont au-dessous des Hiérarchies, elles influent la connaissance aux enfants des hommes et leur donnent une science miraculeuse des choses, l'industrie et le don de prophétie ou, comme d'autres disent, l'intelligence *Metalhin* qui porte le nom de première création ou âme du monde; elle fut conductrice de Moïse.

CHAPITRE IV

LES SÉPHIROTH (d'après Stanislas de Guaita)

LE TABLEAU DES CORRESPONDANCES

Les Séphiroth. — Exposé de Stanislas de Guaita.

Il nous reste, pour terminer ce qui a rapport à cette partie de la Kabbale, à parler des *numérations* ou *Sephiroth*. Dans ce travail extrêmement remarquable, un des plus instruits parmi les kabbalistes contemporains, *Stanislas de Guaita*, a condensé d'importantes données tant sur les noms divins que sur les Séphiroth.

Ce travail n'est que l'analyse d'une planche kabbalistique de *Khunrath*. Nous donnons d'abord cette planche sur laquelle le lecteur pourra suivre les développements donnés par de Guaita.

LA PLANCHE DE KHUNRATH SUR LA ROSE-CROIX

NOTICE SUR LA ROSE-CROIX

La planche kabbalistique offerte en prime aux abonnés de l'*Initiation* est extraite d'un petit in-folio rare et singulier, bien connu des collectionneurs de bouquins à gravures et très recherché de tous ceux que préoccupent, à des titres divers, l'ésotérisme des religions, la tradition de la doctrine secrète sous les voiles symboliques du christianisme, enfin *la transmission du sacerdoce magique* en Occident.

« AMPHITHEATRUM SAPIENTIÆ ÆTERNÆ, SOLIVS VERÆ, *christiano-kabalisticum, divino-magicum, necnon physico-chemicum, tertriunum, katholikon, instructore* HENRICO KHUNRATH, *etc.*, HANOVIÆ, 1609, in-folio. »

Unique en son genre, inestimable surtout pour les chercheurs curieux d'approfondir ces troublantes questions, ce livre est malheureusement incomplet dans un grand nombre de ses exemplaires. On nous saura gré peut-être de fournir ici quelques rapides renseignements, grâce auxquels l'acheteur puisse prévoir et prévenir une déception.

* * *

Les gravures, en *taille-douce* (l'*Initiation* compte en reproduire plusieurs en faveur de ses abonnés), les gravures au nombre de douze sont ordinairement reliées en tête de l'ouvrage. Elles sont groupées d'une sorte arbitraire, l'auteur ayant négligé — à dessein peut-être — d'en préciser la suite. L'essentiel est de les posséder au complet, car leur classement varie d'exemplaire à exemplaire.

Trois d'entre elles, en format simple : 1° le frontispice allégorique encadrant le titre gravé ; 2° le portrait de l'auteur, entouré d'attributs également allégoriques ; 3° enfin, une orfraie armée de besicles, magistralement perchée entre deux flambeaux allumés, avec deux torches ardentes en sautoir. Au-dessous, une légende rimée en haut allemand douteux, et que l'on peut traduire :

A quoi servent flambeaux et torches et besicles
Pour qui ferme les yeux, afin de ne point voir ?

Puis viennent neuf superbes figures magiques, très soigneuse-

ment gravées, en format double et montées sur onglets. Ce sont : 1° *Le grand androgyne hermétique** ; 2° *le Laboratoire* de Khunrath* ; 3° *l'Adam-Ève* dans le triangle verbal ; 4° *la Rose-Croix*[1], pentagrammatique* (dont nous allons parler en détail) ; 5° *les Sept degrés du sanctuaire et les sept rayons ;* 6° *la Citadelle alchimique* aux vingt portes sans issue* ; 7° *le Gymnasium naturæ*, figure synthétique et très savante sous l'aspect d'un paysage assez naïf ; 8° *la Table d'émeraude* gravée sur la pierre ignée et mercurielle ; 9° enfin, *le Pantacle de Khunrath**, enguirlandé d'une caricature satirique, dans le goût de Callot ; c'est même un Callot avant la lettre. (V. ce qu'en dit Éliphas Levi, *Histoire de la magie*, p. 368.)

Cette dernière planche, d'une sanglante ironie et d'un art sauvage vraiment savoureux, manque à peu près dans tous les exemplaires. Les nombreux ennemis du théosophe, qui s'y voient caricaturés d'un génie âpre et que sans peine on devine triomphalement soucieux des ressemblances, s'acharnèrent à faire disparaître une gravure d'un si scandaleux intérêt.

Pour les autres pantacles, ceux dont nous avons fait suivre l'énoncé d'une astérique font également défaut dans nombre d'exemplaires.

*
* *

Occupons-nous, à cette heure, du texte divisé en deux sections. Les soixante premières pages, numérotées à part, comprennent un privilège impérial (en date de 1598), puis diverses pièces : discours, dédicace, poésies, prologue, arguments. Enfin le texte des proverbes de Salomon, dont le reste de l'*Amphitheatrum* est le commentaire ésotérique.

Vient ensuite ce commentaire, constituant l'ouvrage proprement dit, en sept chapitres, suivis eux-mêmes d'éclaircissements très curieux sous ce titre : *Interpretationes et Annotationes Henrici Khunrath.* Total de cette seconde partie : 222 pages. Un dernier feuillet porte le nom de l'imprimeur : G. Antonius, et la date : Hanoviæ, M DC. IX.

Nous terminerons cette description par une note importante du savant bibliophile G.-F. de Bure, qui dit, au tome II de sa *Biblio-*

1. Cette figure, ainsi que celle marquée dans ces notes au numéro 1 (l'*Androgyne hermétique*) seront reproduites en taille-douce avec un commentaire détaillé, en tête d'une nouvelle édition refondue et considérablement augmentée que nous allons donner chez Carré de notre ouvrage paru en 1886 : *Essais de sciences maudites : I. Au seuil du mystère.*

graphie : « Il est à remarquer que dans la première partie de cet ouvrage, qui est de soixante pages, on doit trouver, entre les pages 18 et 19, une espèce de table particulière imprimée sur une feuille entière à onglets, et qui est intitulée : *Summa Amphitheatri sapientiæ*, etc..., et dans la deuxième partie, de deux cent vingt-deux pages, l'on doit trouver une autre table, pareillement imprimée sur une feuille entière, à onglets, et qui doit être placée à la page 151, où elle est rappelée par deux étoiles que l'on a mises dans le discours imprimé. — Nous avons remarqué que ces deux tables manquaient dans les exemplaires que nous avons vus ; c'est pourquoi il sera bon d'y prendre garde... » (page 248).

Passons maintenant à l'étude de la planche kabbalistique que l'*Initiation* a offerte à ses abonnés.

*
* *

ANALYSE DE LA ROSE-CROIX

d'après Henry Khunrath

Cette figure est un merveilleux pantacle, c'est-à-dire le résumé hiéroglyphique de toute une doctrine : on trouve là synthétisés, comme la revue l'a annoncé précédemment, tous les mystères pentagrammatiques de la Rose-Croix des adeptes.

*
* *

C'est d'abord le point central déployant la circonférence à trois degrés différents, ce qui nous donne les trois régions circulaires et concentriques figurant le processus de l'*Émanation* proprement dite.

*
* *

Au centre, un Christ en croix dans une rose de lumière : c'est le resplendissement du Verbe ou de l'*Adam Kadmôn* אדם קדמין; c'est l'emblème du Grand Arcane : jamais on n'a plus audacieusement révélé l'identité d'essence entre l'Homme-Synthèse et Dieu manifesté.

[Ce n'est pas sans les raisons les plus profondes que l'hiérographe a réservé pour le milieu de son pantacle le symbole qui figure l'incarnation du Verbe éternel. C'est en effet *par* le Verbe,


ET EX OMNI MENTE TVA; ET PROXIMVM TVVM
בני אלהים



DILIGES DOMINVM DEVM TVVM EX TOTO CORDE TVO, ET EX TOTA ANIMA TVA, ET EX OMNIBVS VIRIBVS TVIS, ET EX OMNI MENTE TVA; ET PROXIMVM TVVM SICVT TEIPSVM
OMNIA
אין סוף
כתר
חכמה
בינה
חסד
גבורה
אמת
נצח
הוד
יסוד
מלכות
VINCES IN HOC SIGNO
DEI filius ERAT IPSE
Henricus Khunrath Lips. Theosophiæ Amator & Medicinæ utriusq; Doctor. DEI gratia inventor. Paullus vander Doort Antwerp. sculpsit.

dans le Verbe et *à travers* le Verbe (indissolublement uni lui-même à la Vie), que toutes choses, tant spirituelles que corporelles, ont été créées. — « *In principio erat Verbum* (dit saint Jean), et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... *Omnia per ipsum facta sunt* et sine ipso factum est nihil quod factum est. *In ipso vita erat...* » Si l'on veut prendre garde à quelle partie de la figure humaine est attribuable le point central déployant la circonférence, on comprendra avec quelle puissance hiéroglyphique l'Initiateur a su exprimer ce mystère fondamental.]

Le rayonnement lumineux fleurit alentour ; c'est une rose épanouie en cinq pétales, — l'astre à cinq pointes du *Microcosme* kabbalistique, l'*Étoile flamboyante* de la Maçonnerie, le symbole de la volonté toute-puissante, armée du glaive de feu des Keroubs.

Pour parler le langage du Christianisme exotérique, c'est la sphère de *Dieu le fils*, placée entre celle de *Dieu le Père* (la Sphère d'ombre d'en haut où tranche *Aïn-Soph* אין סוף en caractères lumineux), et celle de *Dieu le Saint-Esprit*, *Rûach Hakkadôsh* רוח הקדיש (la sphère lumineuse d'en bas où l'hiérogramme *Œmeth* אמת tranche en caractères noirs).

Ces deux sphères apparaissent comme perdues dans les nuages d'*Atziluth* אצלות, pour indiquer la nature occulte de la première et de la troisième personne de la sainte Trinité : le mot hébreu qui les exprime se détache en vigueur, lumineux ici sur le fond d'ombre, là ténébreux sur le fond de lumière, pour faire entendre que notre esprit, inapte à pénétrer ces principes dans leur essence, peut seulement entrevoir leurs rapports antithétiques, en vertu de l'analogie des contraires.

∴

Au-dessus de la sphère d'*Aïn-Soph*, le mot sacré de *Iéhovah* ou *Ihoâh* se décompose dans un triangle de flamme, comme il suit :



Sans nous engager dans l'analyse hiéroglyphique de ce vocable sacré, sans prétendre surtout à exposer ici les arcanes de sa génération — ce qui voudrait d'interminables développements, — nous pouvons dire qu'*à ce point de vue spécial*, *Iod* י symbolise le Père, *Iah* יה le Fils, *Iahô* יהו l'Esprit-Saint, *Iahôah* יהוה l'Univers vivant : et ce triangle mystique est attribué à la sphère de l'ineffable *Aïn-Soph*, ou de Dieu le Père. Les Kabbalistes ont voulu montrer par là que le Père est la source de la Trinité tout entière, et bien plus, contient en virtualité occulte tout ce qui est, fut ou sera.



Au-dessus de la sphère d'*Œmeth* ou de l'Esprit-Saint, dans l'irradiation même de la rose-croix et sous les pieds du Christ, une colombe à tiare pontificale prend son vol enflammé : emblème du double courant d'amour et de lumière qui descend du Père au Fils, — de Dieu à l'Homme — et remonte du Fils au Père, — de l'Homme à Dieu, — ses deux ailes étendues correspondent exactement au symbole païen des deux serpents entrelacés au caducée d'Hermès.

Aux seuls initiés l'intelligence de ce rapprochement mystérieux.



Revenons à la sphère du *Fils*, qui demande des commentaires plus étendus. Nous avons marqué ci-dessus le caractère impénétrable du *Père* et de l'*Esprit-Saint*, envisagés dans leur essence.

Seule, la *seconde personne* de la Trinité, — figurée par la Rose-Croix centrale, — perce les nuages d'*Atziluth*, en y dardant les dix rayons séphirotiques.

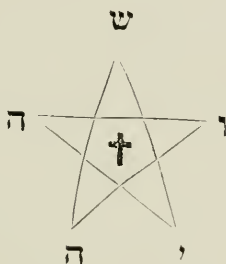
Ce sont comme autant de fenêtres ouvertes sur le grand arcane du Verbe, et par où l'on peut contempler sa splendeur à dix points de vue différents. Le Zohar compare, en effet, les dix *Séphires* à autant de vases transparents de couleur disparate, à travers lesquels resplendit, sous dix aspects divers, le foyer central de l'Unité-synthèse. — Supposons encore une tour percée de dix croisées et au centre de laquelle brille un candélabre à cinq branches ; ce lumineux quinaire sera visible à chacune d'entre elles; celui qui s'y arrêtera successivement pourra compter dix candélabres ardents aux cinq branches... (Multipliez le pentagramme par dix,

en faisant rayonner les cinq pointes à chacune des dix ouvertures, et vous aurez les *Cinquante Portes de Lumière*).

Celui qui prétend à la synthèse doit entrer dans la tour ; celui qui ne sait que la contourner est un analytique pur. On voit à quelles erreurs d'optique il s'expose, dès qu'il veut raisonner sur l'ensemble.

* * *

Nous dirons quelques mots plus loin du système séphirotique ; il faut en finir avec l'emblème central. Réduit aux proportions géométriques d'un schéma, il peut se tracer ainsi :



Une croix renfermée dans l'étoile flamboyante. C'est le quaternaire qui trouve son expansion dans le quinaire ; c'est l'Esprit qui se sous-multiplie pour descendre au cloaque de la matière où il s'embourbera pour un temps, mais son destin est de trouver dans son avilissement même la révélation de sa personnalité et déjà — présage de salut — il sent, au dernier échelon de sa déchéance, sourdre en lui la grande force de la Volonté. C'est le *Verbe*, יהוה, qui s'incarne et devient le *Christ douloureux* ou l'homme corporel, יהשוה, jusqu'au jour où, assumant avec lui sa nature humaine régénérée, il rentrera dans sa gloire.

C'est là ce qu'exprime l'adepte Saint-Martin au premier tome d'*Erreurs et Vérité*, quand il enseigne que la chute de l'homme provient de ce qu'il a interverti les feuillets du Grand Livre de la Vie et substitué la cinquième page (celle de la corruption et de la déchéance) à la quatrième (celle de l'immortalité et de l'entité spirituelle).

En additionnant le quaternaire crucial et le pentagramme étoilé, l'on obtient 9, chiffre mystérieux dont l'explication détaillée nous ferait sortir du cadre que nous nous sommes tracé. Nous avons

ailleurs (*Lotus*, tome II, n° 12, p. 327-328) détaillé fort au long et démontré par un calcul de kabbale numérique, comme quoi 9 est le nombre *analytique* de l'homme. Nous renvoyons le lecteur à cette exposition...

Notons encore, — car tout se tient en Haute Science et les concordances analogiques sont absolues, — notons que dans les figures sphériques de la *Rose-Croix*, la rose est traditionnellement formée de *neuf* circonférences entrelacées, à l'instar des anneaux d'une chaîne. Toujours le nombre analytique de l'homme : 9!

*
* *

Une importante remarque et qui sera une confirmation nouvelle de notre théorie. Il est évident, pour tous ceux qui possèdent quelques notions ésotériques, que les quatre branches de la croix intérieure (figurée par le Christ les bras étendus) doivent être marquées aux lettres du tétragramme ; *Iod*, *hé*, *vau*, *hé*. — Nous ne saurions revenir ici sur ce que nous avons dit ailleurs[1] de la composition hiéroglyphique et grammaticale de ce mot sacré : les commentaires les plus étendus et les plus complets se trouvent communément dans les œuvres de tous les kabbalistes. (V. de préférence ROSENROTH, *Kabbala denudata;* LENAIN, *la Science kabbalistique* ; FABRE D'OLIVET, *Langue hébraïque restituée;* ÉLIPHAS LEVI, *Dogme et Rituel*, *Histoire de la magie*, *Clef des grands mystères*, et PAPUS, *Traité élémentaire de la science occulte*.) Mais considérons un instant l'hiérogramme Jeschua יהשוה : de quels éléments se trouve-t-il composé? Chacun peut y voir le fameux tétragramme יהוה écartelé par le milieu יה־וה, puis ressoudé par la lettre hébraïque ש *schin*. Or, יהוה exprime ici l'*Adam-Kadmôn*, l'Homme dans sa synthèse intégrale, en un mot, la divinité manifestée par son *Verbe* et figurant l'union féconde de l'Esprit et de l'Ame universels. Scinder ce mot, c'est emblématiser la désintégration de son unité et la multiplication divisionnelle qui en résulte pour la génération des sous-multiples. Le *schin* ש, qui rejoint les deux tronçons, figure (Arcane 21 ou 0 du Tarot) le feu générateur et subtil, le véhicule de la vie non différenciée, le *Médiateur plastique universel* dont le rôle est d'effectuer les incarnations en permettant à l'Esprit de descendre dans la matière, de la pénétrer, de l'évertuer, de l'éla-

1. *Au seuil du mystère*, 1 vol. gr. in-8, Carré, 1886, page 12. — *Lotus*, tome II, n° 12, pages 321-347, passim...

borer à sa guise enfin. Le ש en trait d'union aux deux parties du tétragramme mutilé est donc le symbole de la chute et de la fixation, dans le monde élémentaire et matériel, de יהוה désintégré de son unité.

C'est ש enfin, dont l'addition au *quaternaire* verbal de la sorte que nous avons dite, engendre le *quinaire* ou nombre de la déchéance. Saint-Martin a très bien vu cela. Mais 5, qui est le nombre de la chute, est aussi le nombre de la volonté, et la volonté est l'instrument de la réintégration.

Les initiés savent comment la substitution de 5 à 4 n'est que transitoirement désastreuse; comment, dans la fange où il se vautre déchu, le sous-multiple humain apprend à conquérir une personnalité vraiment libre et consciente. Felix culpa ! De sa chute, il se relève plus fort et plus grand ; c'est ainsi que *le mal* ne succède jamais *au bien* que temporairement et en vue de réaliser *le mieux !*

Ce nombre 5 recèle les plus profonds arcanes ; mais force nous est de faire halte ici, sous peine de nous trouver engagé dans d'interminables digressions. — Ce que nous avons dit du 4 et du 5 dans leurs rapports avec la Rose-Croix suffira aux *Initiables.* Nous n'écrivons que pour eux.



Disons quelques mots à cette heure des rayons, au nombre de dix, qui percent la région des nuages ou d'*Atziluth.* C'est le dénaire de Pythagore qu'on appelle en Kabbale *émanation séphirotique.* Avant de présenter à nos lecteurs le plus lumineux classement des Séphiroths kabbalistiques, nous tracerons un petit tableau des correspondances traditionnelles entre les dix séphires et les dix principaux noms donnés à la divinité par les théologiens hébreux : ces noms, que Khunrath a gravés en cercles dans l'épanouissement de la rose flamboyante, correspondent chacun à l'une des dix Séphires. (Voir le tableau à la page 521.)

Quant aux noms divins, après avoir donné leur traduction en langage vulgaire, nous allons, aussi brièvement que possible, déduire de l'examen hiéroglyphique de chacun d'eux, la signification ésotérique moyenne qui peut leur être attribuée :

אהיה. — Ce qui constitue l'essence immarcessible de l'Être absolu où fermente la vie.

יה. — L'indissoluble union de l'Esprit et de l'Ame universels.

יהוה. — Copulation des Principes mâle et femelle qui engendrent éternellement l'Univers vivant. (Grand arcane du Verbe.)

אל. — Le déploiement de l'Unité-principe. — Sa diffusion dans l'Espace et le Temps.

אלהים גבור. — Dieu-les-dieux des géants ou des hommes-dieux.

אלוה. — Dieu reflété dans l'un des dieux.

יהוה צבאות. — Le *Iod-hévé* (voir plus haut) du septénaire ou du triomphe.

ירהים צבאות. — Dieu-les-dieux du septénaire ou du triomphe.

שדי. — Le fécondateur, par la Lumière astrale en expansion quaternisée, puis son retour au principe à jamais occulte d'où elle émane. (Masculin de שדה, la Fécondée, la Nature).

אדני. — La multiplication quaterne ou cubique de l'Unité-principe, pour la production du Devenir changeant sans cesse (le *παντα ρει* d'Héraclite); puis l'occultation finale de l'objectif concret, par le retour au subjectif potentiel.

טלך. — La Mort maternelle, grosse de la vie : loi fatale se déployant dans tout l'Univers, et qui interrompt avec une force soudaine son mouvement de perpétuel échange, chaque fois qu'un être quelconque s'objective.

Tels sont ces hiérogrammes dans l'une de leurs significations secrètes.

⁂

Notons à cette heure que chacune des dix séphires (aspects du Verbe) correspond, dans le pantacle de Khunrath, à l'un des chœurs angéliques ; idée sublime, quand on sait l'approfondir. Les anges, en Kabbale, ne sont pas des êtres d'une essence particulière et immuable : tout vit, se meut et se transforme dans l'Univers vivant ! En appliquant aux hiérarchies célestes la belle comparaison par laquelle les auteurs du Zohar tâchent d'exprimer la nature des séphires, nous dirons que les chœurs angéliques sont comparables à des enveloppes transparentes et de couleurs diverses, où viennent briller tour à tour d'une lumière de plus en plus splendide et pure, les Esprits qui, définitivement affranchis des formes temporelles, montent les suprêmes degrés de l'échelle de Jacob, dont l'Ineffable יהוה occupe le sommet.

SÉPHIROTHS		NOMS DIVINS QUI S'Y RAPPORTENT		
כתר *Kether*	La Couronne.	אהיה *Acte*.	L'Etre.	
הכמה *Hochmah*.	La Sagesse.	יה *Jah*.	Jah.	
בינה *Binah*.	L'Intelligence.	יהוה *Jhôah*.	Jehouah. L'Éternel.	
הסד *Hesed*	La Miséricorde.	אל *Æl*.	Æl.	
גבורה *Geburah*	La Justice.	אלהים גבור *Ælohim Ghibbor*.	Ælohim Ghibbor.	
תפאדת *Tiphereth*. . . .	La Beauté.	אלוה *Æloha*.	Æloha.	
נעה *Netzah*	L'Éternité.	אלהים עבאות *Ælohim Zebaoth*.	Ælohim Sabaoth.	Dieu des Armées.
הוד *Hod*	Le Fondement.	יהוה עבאות *Jhôah Zebaoth*.	Jehovah Sabaoth.	
יםד *Jesod*.	La Victoire.	שדי *Schaddaï*.	Le Tout-Puissant.	
מלכות *Malkuth*.	Le Royaume.	אדנימלך *Adonaï Meleck*.	Le Seigneur Roi.	

A chacun des chœurs angéliques, Khunrath fait correspondre encore l'un des versets du décalogue : c'est comme si l'ange recteur de chaque degré ouvrait la bouche pour promulguer l'un des préceptes de la loi divine. Mais ceci semble un peu arbitraire et moins digne de fixer notre attention.

*
* *

Une idée plus profonde du théosophe de Leipzig est de faire sortir les lettres de l'alphabet hébreu de la nuée d'Aziluth criblée des rayons séphirotiques.

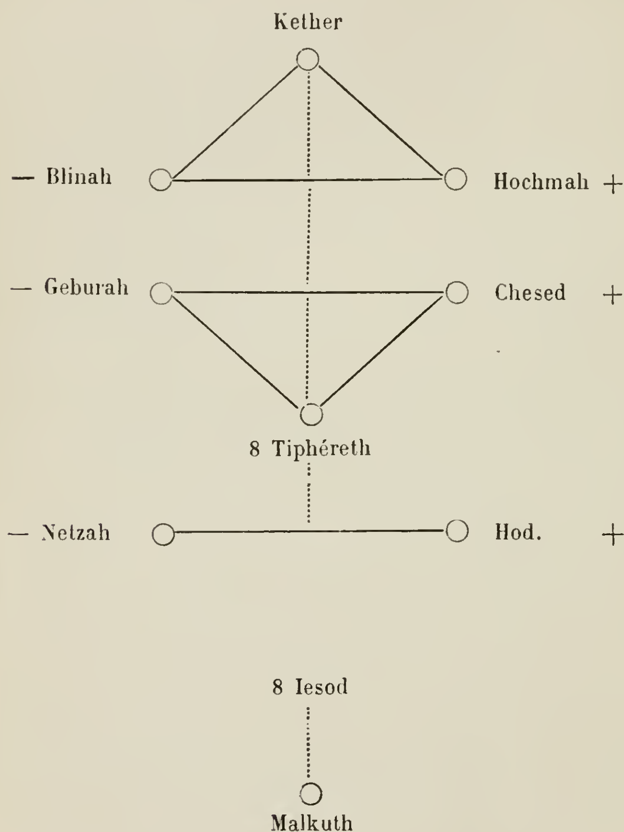
Faire naître des contrastes de la Lumière et des Ténèbres les vingt-deux lettres de l'alphabet sacré hiéroglyphique, — lesquelles correspondent, comme on sait, aux vingt-deux arcanes de la Doctrine absolue, traduits en pantacles dans les vingt-deux clefs du *Tarot* samaritain, — n'est-ce pas condenser en une image frappante toute la doctrine du *Livre de la Formation*, *Sepher-Yetzirah* (ספן יעיוה) ? Ces emblèmes, en effet, tour à tour rayonnants et lugubres, mystérieuses figures qui symbolisent si bien le *Fas* et le *Nefas* de l'éternel Destin, Henry Khunrath les fait naître de l'accouplement fécond de l'Ombre et de la Clarté, de l'Erreur et de la Vérité, du Mal et du Bien, de l'Être et du Non-Être! Tels soudain surgissent à l'horizon d'imprévus fantômes, au visage souriant ou lugubre, splendide ou menaçant, quand sur l'amoncellement des nuages denses et sombres, Phœbus, une fois encore vainqueur de Python, darde ses flèches d'or.

*
* *

Le tableau que voici fournira, avec le sens réel des séphiroths, les correspondances qu'établit la Kabbale entre elles et les hiérarchies spirituelles :

LES SÉPHIRES DE		CORRESPONDENT A	
כתר *Kether*	La Providence équilibrante.	היות הקדוש *Haïoth Hak-kadôsh*	Les Intelligences providentielles.
הכמה *Hochmah*	La divine Sagesse.	אופנים *Ophanîm*	Les Moteurs des roues étoilées.
בינה *Binah*	L'Intelligence toujours active.	אראלים *Aralîm*	Les Puissants.
הסד *Ĥesed*	La Miséricorde infinie.	השמלים *Hasmalîm*	Les Lucides.
גבורה *Geburah*	L'absolue Justice.	שרפים *Seraphîm*	Les Anges brûlant de zèle.
תפארת *Tiphereth*	L'immarcessible Beauté.	מלאכים *Malachîm*	Les Rois de la splendeur.
יצה *Netzah*	La Victoire de la Vie sur la Mort.	אלהים *Ælohim*	Les Dieux (envoyés de Dieu).
הוד *Hod*	L'Éternité de l'Être.	כני אלהים *Bené-Ælohim* . .	Les Fils des dieux.
יסוד *Jesod*	La génération, pierre angulaire de la stabilité.	כרבים *Cheroubîm*	Les Ministrants du feu astral.
מלכות *Malkuth*	Le principe des Formes.	אישים *Ischim*	Les Ames glorifiées.

Pour compléter les notions élémentaires que nous avons pu fournir touchant le système séphirotique, nous terminerons ce travail par le schéma bien connu du triple ternaire ; ce classement est le plus lumineux, selon nous, et le plus fécond en précieux corollaires.



Les trois ternaires figurent la trinité manifestée dans les trois mondes.

Le premier ternaire, — celui du monde intellectuel, — est seul la représention absolue de la trinité sainte : la *Providence* y équilibre les deux plateaux de la Balance de l'ordre divin : la *Sagesse* et l'*Intelligence.*

Les deux ternaires inférieurs ne sont que les reflets du premier dans les milieux plus denses des mondes moral et astral. Aussi

sont-ils *inversés*, comme l'image d'un objet qui se reflète à la surface d'un liquide.

Dans le monde moral, la *Beauté* (ou l'Harmonie ou la Rectitude) équilibre les plateaux de la balance : la *Miséricorde* et la *Justice*.

Dans le monde astral, la *Génération*, instrument de la stabilité des êtres, assure la *Victoire* sur la mort et le néant, en alimentant l'*Éternité* par l'intarissable succession des choses éphémères.

Enfin, Malkuth, le *Royaume* des formes, réalise en bas la synthèse totalisée, épanouie et parfaite des séphiroths, dont en haut Kether, la *Providence* (ou la couronne) renferme la synthèse germinale et potentielle.

*
* *

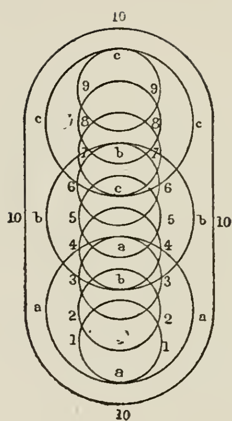
Bien des choses nous resteraient encore à dire de la Rose-Croix symbolique de Henry Khunrath. Mais il faut nous borner.

Au demeurant, ce ne serait pas trop d'un livre entier pour le développement logique et normal des matières que nous avons cursivement indiquées en ces quelques notes; aussi le lecteur nous trouvera-t-il fatalement trop abstrait et même obscur. Nous lui présentons ici toutes nos excuses.

Peut-être, s'il prend la peine d'approfondir la Kabbale à ses sources mêmes, ne sera-t-il pas fâché de retrouver, au cours de cet exposé massif et de si fatigante lecture, l'indication précise et même l'explication en langage initiatique d'un nombre assez notable d'arcanes transcendants.

Comme l'algèbre, la Kabbale a ses équations et son vocabulaire technique. Lecteur, c'est une langue à apprendre, dont la merveilleuse précision et l'emploi coutumier vous dédommageront assez par la suite des efforts où votre esprit a pu se dépenser dans la période de l'étude.

STANISLAS DE GUAITA.



Cercle résumant l'enseignement de la Kabbale
(voir page 106).



DÉRIVATION DES CANAUX

Voir le tableau frontispice (p. 28) pour les sept qu'ils joignent. Je n'indique ici que le nom divin qu'ils désignent.

1	א	Dieu de l'Infinité	איה
2	ב	Dieu de la Sagesse	ביה
3	ג	Dieu de la Rétribution	גיה
4	ד	Dieu des Portes de Lumière	ריה
5	ה	Dieu de Dieu	היה
6	ו	Dieu fondateur	ויה
7	ז	Dieu de la Foudre (fulgoris)	זיה
8	ח	Dieu de la Miséricorde	חיה
9	ט	Dieu de la Bonté	טיה
10	י	Dieu principe	ייה
11	ב	Dieu immuable	ביה
12	ל	Dieu des 30 voies de la Sagesse	ליה
13	מ	Dieu arcane	מיה
14	נ	Dieu des 50 portes de la Lumière	ניה
15	ס	Dieu foudroyant	סיה
16	ע	Dieu adjurant	עיה
17	פ	Dieu des Discours	פיה
18	צ	Dieu de Justice	ציה
19	ק	Dieu du Droit	קיה
20	ר	Dieu tête	ריה
21	ש	Dieu Sauveur	שיה
22	ת	Dieu fin de tout	תיה

Tous les noms ont la même terminaison יה. Leur signification dépend uniquement de la lettre initiale et, par suite, peut servir à établir la signification de la lettre initiale elle-même.

RÉSUMÉ

Il existe donc entre les nombres, les noms divins, les lettres et les séphiroths d'étroits rapports ; *Stanislas de Guaita* vient d'en énumérer quelques-uns ; les deux tableaux suivants, extraits l'un de *Kircher*, l'autre du R. P. *Esprit Sabbathier*, vont développer encore toutes ces concordances et résumer tout ce que nous avons dit jusqu'ici. Nous plaçons ici une table générale montrant non seulement les Séphiroths et les noms divins, mais encore la Kabbale tout entière dans un coup d'œil d'ensemble.

TABLE DU DENAIRE KABBALISTIQUE PAR KIRCHER

10 PRÉCEPTES de la Loi	Membres DE L'HOMME terrestre	Membres mystiques de L'HOMME CÉLESTE	Membres mystiques DE L'HOMME archétype	Membres mystiques auprès DES ORTHODOXES	NOMS de DIEU	SÉPHIROTH correspondantes
1	Cerveau	Ciel empyrée	Haroth	Séraphins	אהיה Sum qui sum	Couronne
2	Poumon	1er mobile	Ophanim	Chérubins	יה Essence essentialisante	Sagesse
3	Cœur	Firmament	Aralim	Trônes	יהוה Dieu les Dieux	Intelligence
4	Estomac	Saturne	Haschemalim	Dominations	אל Dieu créateur	Grandeur
5	Foie	Jupiter	Seraphim	Vertus	אלוה Dieu puissant	Force
6	Fiel	Mars	Melachim	Puissances	אלהים Dieu fort	Beauté
7	Rate	Soleil	Elohim	Principautés	יהוהעבאות Dieu des Armées	Victoire
8	Reins	Vénus	Ben Elohim	Archanges	אלהים Seigneur des Armées	Gloire
9	Genitaires	Mercure	Cherubim	Anges	שדי Tout-Puissant	Fondement
10	Matrice	Lune	Ischim	Ames	אדבי Seigneur	Royaume

M. S.	INTELLIGENCES DES SPHÈRES	ORDRES DES BIENHEUREUX
ד ע	Prince du Monde מטטרוד: Mittatron	Séraphins Saints Animaux ם־וההקורת: Hakkodest haroth
ה פ	Courrier de Dieu רציאל: Ratsiel	Chérubins Roues אופנים: Ophanim
י צ	Contemplation de Dieu צפקיאל Tsaphkiel	Trônes Puissants אראלים: Erelim
ז ם	Justice de Dieu צרקיאל Tsadkiel	Dominations Etincelants חשמלים Haschmalim
ח ♂ י	Punition de Dieu סמאל Sammael	Puissances Enflammés שרפים Seraphim
ט ש	Qui est semblable à Dieu מיכאל Michael	Vertus Rois מלכים Melachim
ו ♀ פ	Grâce de Dieu האניאל Hanniel	Principautés Dieux אלהים Eloïm
כ ☿ ו	Médecin de Dieu רפאל Raphael	Archanges Enfants de Dieu אלהים בני Elohim Bene
ו ס	Homme Dieu גבויאל Gabriel	Anges Base des enfants כרובים Kerubim
מ ו	Messie מטטרוז: Mittatron	Ames bienheureuses Hommes אשם Ischim
כ פ	PAS DE NOM DE 11 LETTRES, MAUVAIS NOMBRE	
כ ע		

(Ombre idéale de la Sagesse universelle).

SÉPHIROTH	NOMS DE DIEU SELON LE NOMBRE DE LETTRES		NOMS DE DIEU KABBALISTIQUES	
Couronne כתר: Kether		Moi י: I	Je serai אהיה Ehie	
Sagesse חכמה Hochma	Dieu אל El	Être de soi יה Iah	L'Être des Êtres יהוה Jehova	Moi י I
Intelligence בינה Bina	Jésus ישו: Jeschou	Tout-puissant שדי Schaddai	Dieu אלהים Elohim	Être des Êtres יהוה Être des Êtres
Libéralité חסד: Hesed		Être des Êtres יהוה: Jehova		Dieu אל: El
Force גבורה Gevoura	Sauveur יהשוה Jehoschouha	Dieu אלהים Elohim Très haut חלים Helim	Fort גברה Gilbora	Dieu אלהים Elohim
Beauté תפראת Tiphereth		Dieu fort אל־גבור El Gilbora		Dieu אלוה Eloah
Victoire נצה Netsah	Immuable אראריתא Ararita		Des armées צבאות Tsebaoth	Seigneur יהרה Jehovah
Louanges הוד Hod	La Science de Dieu יהוה Jehova		Des armées צבאות Tsebaoth	Dieu אלהים Elohim
Etablissement יסוד Jesod	Des armées בצאות Tsebaoth	Seigneur יהוה Jehovah	Tout-puissant שדי Schaddaï	
Royauté פלכות Malchouth	Des armées [illegible] Tsebaoth	Dieu Elohim	Seigneur אדני Adonai	
D'APRÈS LES HÉBREUX			Dieu מקום Malcom	
Saint-Esprit ש Hahk	Père הקד Odesh	Fils ודוה Verouah אכ Ben כד Af	Dieu Uni Trinité אגלא Agla	

Nous avons promis de finir notre exposé en donnant les plans des deux principaux traités qui ont été faits sur la question ; celui de *Kircher* et celui de *Lenain*. Le lecteur comprendra maintenant ces plans grâce à l'exposé qu'il vient de parcourir et il verra que nous avons fait tous nos efforts pour résumer au mieux cette partie de la kabbale hébraïque.

PLAN DE L'ÉTUDE DE KIRCHER

Ch. 1. Les noms divins. — Les divisions de la Kabbale.
— 2. Histoire et origines de la Kabbale.
— 3. Premier fondement de la Kabbale. — L'alphabet, ordre mystique de ses caractères.
— 4. Les noms et surnoms de Dieu.
— 5. Les tables Zruph ou des combinaisons de l'alphabet hébraïque.
— 6. Du nom divin de 72 lettres (יהוה) et de son usage.
— 7. Le nom divin tétragrammatique dans l'antiquité païenne.
— 8. Très secrète théologie mystique des Hébreux. — Kabbale des dix Séphiroths ou numérations divines.
— 9. Des diverses représentations des Séphiroths, de leur influx et de leurs canaux.
— 10. De la Kabbale naturelle appelée Bereschit[1].

PLAN DE L'ÉTUDE DE LENAIN

Ch. 1. Du nom de Dieu et de ses attributs.
— 2. De l'origine des noms divins, leurs attributs et leur influence sur l'Univers. (Alphabet et sens des lettres.)
— 3. Explication des 72 attributs de Dieu et des 72 anges qui dominent sur l'Univers.
— 4. Les 72 noms.
— 5. Explication du calendrier sacré.
— 6. Les influences des 72 génies, leurs attributs et leurs mystères.
— 7. Les mystères (Kabbale pratique). Magie.

1. Voy. pour le développement, p. 158, n° 179.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE DE LA KABBALE

L'AME D'APRÈS LA KABBALE

2°. — *La philosophie de la Kabbale.*

La partie systématique de la Kabbale se trouve exposée dans le paragraphe précédent. Il nous reste à parler de la partie philosophique.

Nous avons fait, lors de la réédition de l'excellent livre de M. Ad. Franck, une critique de cet ouvrage dans laquelle nous résumions de notre mieux les enseignements doctrinaux de la Kabbale, en rattachant ces enseignements à quelques points de science contemporaine, selon notre habitude.

Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire ce travail en le faisant suivre de la lettre que M. Franck nous adresse à ce propos. Ensuite, pour bien indiquer la profondeur des données kabbalistiques en ce qui concerne l'homme et ses transformations et l'identité de ces données avec la tradition orientale, nous terminerons ce paragraphe par une étude d'un kabbaliste allemand contemporain, *Carl de Leiningen.*

1

ANALYSE DU LIVRE DE M. FRANCK

LA KABBALE

M. Franck a fait de la Kabbale une étude très sérieuse et très approfondie, mais au point de vue particulier des philosophes contemporains et de la critique universitaire. Il nous faudra donc résumer de notre mieux ses opinions à ce sujet; mais en mettant à côté celles des kabbalistes contemporains connaissant plus ou moins l'Ésotérisme. Ces deux points de vue quelque peu différents ne peuvent qu'éclairer d'un jour tout nouveau une question si importante en Science Occulte.

Ces considérations indiquent par elles-mêmes le plan que nous suivrons dans cette étude. Nous résumerons successivement les opinions de M. Franck sur la Kabbale elle-même, sur son antiquité

et sur ses enseignements en discutant chaque fois les conclusions de cet auteur comparativement à celles des occultistes contemporains.

Nous devrons toutefois nous borner aux questions les plus générales, vu le cadre restreint dans lequel doit se développer notre article.

*
* *

Voyons d'abord le plan sur lequel est construit le livre de M. Franck.

La méthode suivie dans sa disposition est remarquable par la clarté avec laquelle des sujets si difficiles se présentent au lecteur.

Trois parties, une introduction et un appendice forment la charpente de l'ouvrage.

L'introduction et la préface donnent une idée générale de la Kabbale et de son histoire.

La première partie traite de l'antiquité de la Kabbale d'après ses deux livres fondamentaux, le Sepher Jesirah et le Zohar dont l'authenticité est admirablement discutée.

La seconde partie, la plus importante sans contredit, analyse les doctrines contenues dans ces livres, base des études kabbalistiques.

Enfin la *troisième partie* étudie les rapprochements du système philosophique de la Kabbale avec les écoles diverses qui peuvent présenter avec elle quelque analogie.

L'appendice est consacré à deux sectes de Kabbalistes.

En résumé, toutes ces matières peuvent se renfermer dans les questions suivantes :

1° *Qu'est-ce que la Kabbale et quelle est son antiquité?*

2° *Quels sont les enseignements de la Kabbale :*
Sur Dieu;
Sur l'Homme;
Sur l'Univers?

3° *Quelle est l'influence de la Kabbale sur la philosophie à travers les âges?*

Il nous faudrait un volume pour traiter comme il le mérite un tel sujet; mais nous devons nous contenter de ce que nous avons et nous borner aux indications strictement nécessaires à cet effet.

I

QU'EST-CE QUE LA KABBALE ET QUELLE EST SON ANTIQUITÉ ?

Se plaçant sur le terrain strict des faits établis sur une solide érudition, M. Franck définit ainsi la Kabbale :

« Une doctrine qui a plus d'un point de ressemblance avec celles de Platon et de Spinosa ; qui, par sa forme, s'élève quelquefois jusqu'au ton majestueux de la poésie religieuse ; qui a pris naissance sur la même terre et à peu près dans le même temps que le christianisme ; qui, pendant une période de douze siècles, sans autre preuve que l'hypothèse d'une antique tradition, sans autre mobile apparent que le désir de pénétrer plus intimement dans le sens des livres saints, s'est développée et propagée à l'ombre du plus profond mystère : voilà ce que l'on trouve, après qu'on les a épurés de tout alliage, dans les monuments originaux et dans les plus anciens débris de la Kabbale. »

Sur la première partie de cette définition tous les occultistes sont d'accord : la Kabbale constitue bien en effet *une doctrine traditionnelle,* ainsi que l'indique son nom même[1].

Mais nous différons entièrement d'avis avec M. Franck sur la question de *l'origine* de cette tradition.

Le critique universitaire ne peut s'écarter dans ses travaux de certaines règles établies dont la principale consiste à n'appuyer l'origine des doctrines qu'il étudie que sur les documents bien authentiques pour lui, sans s'occuper des affirmations plus ou moins intéressées des partisans de la doctrine étudiée.

C'est la méthode suivie par M. Franck dans ses recherches historiques au sujet de la Kabbale. Il détermine au mieux l'origine

1. « Il paraît, au dire des plus fameux rabbins, que Moyse lui-même, prévoyant le sort que son livre devait subir et les fausses interprétations qu'on devait lui donner par la suite des temps, eut recours à une loi orale, qu'il donna de vive voix à des hommes sûrs dont il avait éprouvé la fidélité, et qu'il chargea de transmettre dans le secret du sanctuaire à d'autres hommes qui, la transmettant à leur tour d'âge en âge, la fissent ainsi parvenir à la postérité la plus reculée. Cette loi orale que les Juifs modernes se flattent encore de posséder se nomme Kabbale, d'un mot hébreu qui signifie ce qui est reçu, ce qui vient d'ailleurs, ce qui se passe de main en main. »

(Fabre d'Olivet, *Langue hébraïque restituée*, p. 29.)

des deux ouvrages fondamentaux de la doctrine : *le Sepher Jesirah* et le *Zohar* et infère de cette origine même celle de la Kabbale tout entière.

L'occultiste n'a pas à tenir compte de ces entraves. Un symbole antique est pour lui un monument aussi authentique et aussi précieux qu'un livre, et la tradition orale ne peut que transmettre des formules à forme dogmatique que la raison et la science doivent contrôler et vérifier ultérieurement.

Wronski définit les dogmes des *porismes*, c'est-à-dire des *problèmes à démontrer*[1] ; c'est pourquoi nous devons poser d'abord les dogmes traditionnels, mais sans jamais les admettre avant de les avoir scientifiquement vérifiés.

Or, nous allons voir ce que la tradition occulte nous enseigne au sujet de l'origine de l'Ésotérisme et par suite de la Kabbale elle-même, en posant comme *problème à démontrer* ce que la science n'a pu encore éclaircir, mais en indiquant par contre les points où elle vient confirmer les conclusions de la tradition orale ou écrite de la Science Occulte.

∴

Chaque continent a vu se générer progressivement une flore et une faune couronnées par une race humaine. Les continents sont nés successivement de telle sorte que celui qui contenait la race humaine qui devait succéder à celle existante, naissait au moment où cette dernière était en pleine civilisation. Plusieurs grandes civilisations se sont ainsi succédé sur notre planète dans l'ordre suivant :

1° La civilisation colossale de l'Atlantide, civilisation créée par la *Race Rouge*, évoluée d'un continent aujourd'hui disparu, qui s'étendait à la place de l'océan Atlantique ;

2° Au moment où la Race Rouge était en pleine civilisation, naissait un continent nouveau qui constitue l'*Afrique d'aujourd'hui*, générant, comme terme ultime d'évolution, la *Race Noire*.

Quand le cataclysme qui engloutit l'Atlantide se produisit, cataclysme désigné par toutes les religions sous le nom de *Déluge universel*, la civilisation passa rapidement aux mains de la Race

1. Wronski, *Messianisme ou réforme absolue du Savoir humain*, t. II, Introduction.

Noire, à qui les quelques survivants de la Race Rouge transmirent leurs principaux secrets.

3° Enfin, alors que les Noirs furent eux-mêmes arrivés à l'apogée de leur civilisation, naquit avec un nouveau continent (Europe-Asie) la *Race Blanche*, à qui devait passer ultérieurement la suprématie sur la planète.

*
* *

Les données que nous venons de résumer là ne sont pas nouvelles. Ceux qui savent lire ésotériquement le Sepher de Moïse en trouveront la clef dans les premiers mots du livre, ainsi que nous l'a montré Saint-Yves d'Alveydre ; mais sans aller si loin, Fabre d'Olivet, dès 1820, dévoilait cette doctrine dans l'*Histoire philosophique du Genre Humain*. D'autre part, l'auteur de la *Mission des Juifs* nous fait voir l'application de cette doctrine dans le *Ramayana* lui-même.

La Géologie est venue prouver, de concert avec l'Archéologie et l'Anthropologie, la réalité de plusieurs points de cette tradition.

De plus, certains problèmes encore obscurs de la théorie de l'évolution, entre autres celui de la *diversité des couleurs* de la Race Humaine, trouvent là de précieuses données encore inconnues de nos jours de la Science officielle.

C'est donc de la Race Rouge que vient originairement la *tradition* et, si l'on veut bien se souvenir qu'*Adam* veut dire *terre rouge*, on comprendra pourquoi les Kabbalistes font venir leur science d'Adam lui-même.

Cette tradition eut donc comme sièges principaux de transmission : l'*Atlantide*, l'*Afrique*, l'*Asie* et enfin l'*Europe*.

L'Océanie et l'Amérique sont des vestiges de l'Atlantide, et d'un continent antérieur : la Lémurie.

Beaucoup de ces affirmations dogmatiques étant encore pour le savant contemporain des *porismes* (problèmes à démontrer), nous nous contentons de les poser, sans discussion, et nous allons maintenant partir du point où en est arrivée la science officielle comme origine de l'Humanité : l'*Asie*.

*
* *

Toutes les traditions, celles des *Bohémiens*[1], des *Francs-*

1. Voy. la *Kabbale des Bohémiens*, n° 2 de l'*Initiation*.

Maçons[1], des *Égyptiens* et des *Kabbalistes*[2], corroborées par la Science officielle elle-même, sont d'accord pour considérer l'Inde comme l'origine de nos connaissances philosophiques et religieuses.

Le mythe d'*Abraham* indique, ainsi que l'a montré Saint-Yves d'Alveydre, le passage de la tradition indoue ou orientale en Occident; et comme la *Kabbale* que nous possédons aujourd'hui n'est autre chose que cette tradition adaptée à l'esprit occidental, on comprend pourquoi le plus vieux livre kabbalistique connu, le *Sepher Jesirah*, porte en tête la notice suivante :

LE LIVRE KABBALISTIQUE DE LA CRÉATION

EN HÉBREU, SEPHER JESIRAH

Par ABRAHAM

Transmis successivement oralement à ses fils; puis, vu le mauvais état des affaires d'Israël, confié par les sages de Jérusalem à des arcanes et à des lettres du sens le plus caché[3].

Pour prouver la vérité de cette affirmation, il nous faudra donc montrer les principes fondamentaux de la Kabbale et particulièrement *les Séphiroths* dans l'ésotérisme indou. Ce point, qui a échappé à M. Franck, nous permettra de poser l'origine de la filiation bien au delà du premier siècle de notre ère. C'est ce que nous ferons tout à l'heure.

Pour le moment, contentons-nous de dire quelques mots de l'existence de cette tradition ésotérique dans l'antiquité, tradition qui existe réellement malgré l'avis de Littré[4], avis partagé en partie par un des auteurs du *Dictionnaire philosophique* de Ad. Franck[5].

Chaque réformateur religieux ou philosophique de l'antiquité divisait sa doctrine en deux parties: l'une voilée, à l'usage de la foule ou *exotérisme*, l'autre claire, à l'usage des initiés ou *ésotérisme*.

Sans vouloir parler des Orientaux, Bouddha, Confucius ou

1. Voy. Ragon, *Orthodoxie Maçonnique*.
2. Voy. Saint-Yves d'Alveydre, *Mission des Juifs*.
3. Papus, le *Sepher Jesirah*, p. 5.
4. Préface à la 3e édit. de *Salverte* (Sciences occultes).
5. Article *Esotérisme*.

Zoroastre, l'histoire nous montre Orphée dévoilant l'ésotérisme aux initiés par la création des *mystères*, Moïse sélectant une tribu de prêtres ou initiés, celle de Lévi, parmi lesquels il choisit ceux à qui peut être confiée *la tradition*. Mais la transmission ésotérique de cette tradition devient indiscutable vers l'an 550 avant notre ère, avec Pythagore initié aux mêmes sources qu'Orphée et Moïse, en Égypte.

Pythagore avait un enseignement secret basé principalement sur les nombres, et les quelques bribes de cet enseignement que nous ont transmises les alchimistes[1], nous montrent son identité absolue avec la Kabbale dont il n'est qu'une traduction.

Cette tradition se perd d'autant moins parmi les disciples du grand philosophe qu'ils vont se retremper à sa source originelle, en Égypte, ou dans les mystères grecs. Tel est le cas de Socrate, de Platon et d'Aristote.

La lettre d'Alexandre le Grand adressée à son maître et l'accusant d'avoir dévoilé l'enseignement ésotérique, prouve que cet enseignement traditionnel et oral subsistait toujours à cette époque.

Nous en retrouverons encore mention dans Plutarque quand il dit que les serments scellent ses lèvres et qu'il ne peut parler; enfin il est inutile d'allonger notre travail de toutes les citations que nous pourrions encore faire, ces détails sont assez connus des occultistes pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister davantage.

Signalons en dernier lieu l'existence de cette tradition orale dans le christianisme alors que Jésus dévoile à ses disciples seuls le véritable sens des paraboles dans le discours sur la montagne, et qu'il confie le secret total de la tradition ésotérique à son disciple favori, saint Jean.

L'*Apocalypse* est entièrement kabbalistique et représente le véritable ésotérisme chrétien.

L'antiquité de cette tradition ne peut donc faire aucun doute, et *la Kabbale* est bien plus ancienne que l'époque que lui assigne M. Franck, du moins pour nous autres, occultistes occidentaux. En outre, elle a pris naissance sur une terre très éloignée de celle où est né le christianisme, ainsi que nous le montreront *les Séphiroths indous*.

Mais il est temps d'arrêter là le développement de notre première question et de dire quelques mots des *enseignements de la Kabbale*.

1. Voy. Jean Dée, *Monas hieroglyphica in Theatrum Chemicum.*

II

ENSEIGNEMENTS DE LA KABBALE

On peut faire à M. Franck quelques critiques au sujet de la manière dont il présente les enseignements de la Kabbale. En effet, si les données kabbalistiques sur chaque sujet particulier sont analysées avec une science merveilleuse, aucun renseignement n'est fourni sur l'ensemble du système considéré synthétiquement. Par exemple, après avoir lu le chapitre IV, intitulé : *Opinions des Kabbalistes sur le Monde*, le lecteur connaît certains points de la tradition concernant les Anges, l'Astrologie, l'unité de Dieu et de l'Univers ; mais il est impossible de se faire, d'après ces données, une idée générale de la constitution du Cosmos.

Nous allons nous efforcer de présenter à nos lecteurs un résumé aussi clair que possible de ces traditions kabbalistiques, si bien analysées d'ailleurs par notre auteur. Pour être compréhensible dans des sujets aussi ardus, nous partirons dans notre analyse de l'étude de l'Homme, plus facilement appréciable pour la généralité des intelligences, et nous n'aborderons qu'en dernier lieu les données métaphysiques sur Dieu.

1° *Enseignements de la Kabbale sur l'Homme.*

La Kabbale enseigne tout d'abord que l'homme représente exactement en lui la constitution de l'Univers tout entier. De là le nom de *Microcosme* ou *Petit Monde* donné à l'homme en opposition au nom *Macrocosme* ou *Grand Monde* donné à l'Univers.

Quand on dit que l'Homme est l'image de l'Univers, cela ne veut pas dire que l'Univers soit un animal vertébré. C'est des principes constitutifs, *analogues* et *non semblables*, qu'on veut parler.

Ainsi des cellules de formes et de constitution très variées se groupent chez l'Homme pour former *des organes*, comme l'estomac, le foie, le cœur, le cerveau, etc... Ces organes se groupent également entre eux pour former *des appareils* qui donnent naissance à *des fonctions* (groupement des poumons, du cœur, des artères et des veines pour former l'*appareil de la circulation*, groupement des lobes cérébraux, de la moelle, des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs pour former l'*appareil de l'innervation*, etc.).

Eh bien ! d'après la méthode de la Science Occulte, l'analogie, les objets qui suivront *la même loi* dans l'Univers seront analogues aux organes et aux appareils dans l'Homme. La Nature nous montre des êtres, de formes et de constitution très variées (êtres minéraux, êtres végétaux, êtres animaux, etc.) se groupant pour former *des planètes*. Ces planètes se groupent entre elles pour former *des systèmes solaires. Le jeu des Planètes* et de leurs satellites donne naissance à *la Vie de l'Univers* comme *le jeu des organes* donne naissance à *la Vie de l'Homme*. L'organe et les Planètes sont donc deux êtres analogues, c'est-à-dire agissant d'après *la même loi ;* cependant Dieu sait si le Cœur et le Soleil sont des formes différentes ! Ces exemples nous montrent l'application des données kabbalistiques à nos sciences exactes, ils font partie d'un travail d'ensemble en cours d'exécution depuis bientôt cinq ans et qui n'est pas près d'être terminé. Aussi bornons là ces développements sur l'analogie et revenons à la constitution du Microcosme, maintenant que nous savons pourquoi l'Homme est appelé ainsi.

La Kabbale considère la Matière comme une adjonction créée postérieurement à tous les êtres, à cause de la chute adamique. Jacob Boehm et Saint-Martin ont suffisamment développé cette idée parmi les philosophes contemporains pour qu'il soit inutile de s'y attarder trop longtemps. Cependant il fallait établir ce fait pour expliquer pourquoi dans la constitution de l'Homme aucun des trois principes énoncés ne représente *la matière* de notre corps.

L'Homme, d'après les Kabbalistes, est composé de trois éléments essentiels :

1° *Un élément inférieur*, qui n'est pas le corps matériel, puisque essentiellement la matière n'existait pas, mais qui est le principe déterminant la forme matérielle :

NEPHESCH.

2° *Un élément supérieur*, étincelle divine, l'âme de tous les idéalistes, l'esprit des occultistes :

NESCHAMAH.

Ces deux éléments sont entre eux comme l'huile et l'eau. Ils sont d'essence tellement différente qu'ils ne pourraient jamais entrer en rapports l'un avec l'autre, sans un *troisième terme*, participant de leurs deux natures et les unissant [1].

1. Comme en chimie les carbonates alcalins unissent l'huile et l'eau par la saponification.

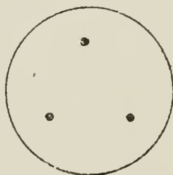
3° *Ce troisième élément*, médiateur entre les deux précédents, c'est la vie des savants, l'esprit des philosophes, l'âme des occultistes :

RUAH.

Nephesch, Ruah et Neschamah sont les trois principes *essentiels*, les termes ultimes auxquels aboutit l'analyse, mais chacun de ces éléments est lui-même *composé de plusieurs parties*. Ils correspondent à peu près à ce que les savants modernes désignent par :

Le Corps, la Vie, la Volonté.

Ces trois éléments se synthétisent cependant dans *l'unité de l'être*, si bien qu'on peut représenter l'homme schématiquement par trois points (les trois éléments ci-dessus) enveloppés dans un cercle ainsi :



Maintenant que nous connaissons l'opinion des Kabbalistes sur la constitution de l'Homme, disons quelques mots de ce qu'ils pensent des deux points suivants : D'où vient-il ? Où va-t-il ?

*
* *

M. Franck développe très bien ces deux points importants. L'Homme vient de Dieu et y retourne. Il nous faut donc considérer trois phases principales dans cette évolution :

1° Le point de Départ ;

2° Le point d'Arrivée ;

3° Ce qui se passe entre le Départ et l'Arrivée.

1° *Départ*. — La Kabbale enseigne toujours la doctrine de l'Émanation. L'homme est donc *émané* primitivement de Dieu à l'état d'Esprit pur. A l'image de Dieu constitué en Force et Intelligence (Chocmah et Binah) c'est-à-dire en positif et négatif, il est constitué en mâle et femelle, Adam-Ève, formant à l'origine *un seul être*. Sous l'influence de la chute [1] deux phénomènes se produisent :

1. Le cadre trop restreint de notre étude ne nous permet pas d'approfondir ces données métaphysiques et de les analyser scientifiquement. Voy. pour plus de détails, le *Caïn* de Fabre d'Olivet.

1° La division de l'être unique en une série d'êtres-androgynes Adams-Èves ;

2° La matérialisation et la subdivision de chacun de ces êtres androgynes en deux êtres matériels et de sexes séparés, un homme et une femme. C'est l'état terrestre.

Il faut cependant remarquer, ainsi que nous l'enseigne le Tarot, que chaque homme et chaque femme contiennent en eux une image de leur unité primitive. Le cerveau est Adam, le Cœur est Ève en chacun de nous.

2° *Transition du Départ à l'Arrivée.* — L'homme matérialisé et soumis à l'influence des passions doit *volontairement et librement* retrouver son état primitif ; il doit recréer son immortalité perdue. Pour cela il se *réincarnera* autant de fois qu'il le faudra jusqu'à ce qu'il ait su se racheter par la force universelle et toute-puissante entre toutes : l'Amour.

La Kabbale, à l'image des centres indous d'où nous vient le mouvement néo-bouddiste, enseigne donc la *réincarnation* et par suite la *préexistence*, ainsi que le remarque M. Franck ; mais elle s'écarte totalement des conclusions théosophiques indoues sur le moyen du rachat, et nous ne pouvons ici que reproduire l'avis d'un des occultistes les plus instruits que possède la France, *F. Ch. Barlet :*

« S'il m'est permis de hasarder ici une opinion personnelle, je dirai que les doctrines hindoues me semblent plus vraies au point de vue *métaphysique*, abstrait, les doctrines chrétiennes au point de vue *moral*, sentimental, concret : le Christianisme, le Zohar, la Kabbale, dans leur admirable symbolisme, laissent plus d'incertitude, de vague dans l'intelligence philosophique (par exemple, quand ils représentent la *chute* comme source du *mal*, sans définir ni l'un ni l'autre, car cette définition donnerait un tout autre tour intellectuel à la question).

« Mais ce Panthéisme indien, qu'il soit matérialiste comme dans l'école du Sud, ou idéaliste comme dans celle du Nord, arrive à négliger, à méconnaître, à repousser même tout sentiment et spécialement l'*Amour* avec toute son immense portée mystique, occulte.

« L'un ne parle qu'à l'intelligence, l'autre ne parle qu'à l'âme.

« On ne peut donc posséder complètement la doctrine théosophique qu'en interprétant le symbolisme de l'un par la métaphysique de l'autre. Alors et alors seulement les deux pôles ainsi animés l'un par l'autre font resplendir, par les splendeurs du monde divin, l'incroyable richesse du langage symbolique, seul capable de rendre pour l'homme les palpitations de la Vie absolue ! »

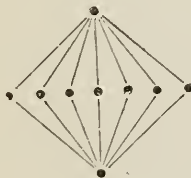
3° *Arrivée.* — L'homme doit donc constituer d'abord son androgynat primitif pour réformer synthétiquement l'être premier provenant de la division du grand Adam-Ève.

Ces êtres androgynes reconstitués doivent, à leur tour, se synthétiser entre eux jusqu'à s'identifier à leur origine première : Dieu. La Kabbale enseigne donc, aussi bien que l'Inde, la théorie de l'involution et de l'évolution et le retour final au *Nirvâna.*

Malgré mon désir de ne pas allonger ce résumé par des citations, je ne puis résister ici au plaisir de citer d'après M. Franck (p. 189) un passage très explicatif :

« Parmi les différents degrés de l'existence (qu'on appelle aussi les sept tabernacles), il y en a un, désigné sous le titre de saint des saints, où toutes les âmes vont se réunir à l'âme suprême et se compléter les unes par les autres. Là tout rentre dans l'unité et dans la perfection, tout se confond dans une seule pensée qui s'étend sur l'univers et le remplit entièrement ; mais le fond de cette pensée, la lumière qui se cache en elle ne peut jamais être ni saisie, ni connue, on ne saisit que la pensée qui en émane. Enfin, dans cet état, la créature ne peut plus se distinguer du créateur ; la même pensée les éclaire, la même volonté les anime ; l'âme aussi bien que Dieu commande à l'Univers, et ce qu'elle ordonne, Dieu l'exécute. »

En résumé, toutes ces données métaphysiques sur la chute et la réhabilitation se réduisent exactement à des lois que nous voyons chaque jour en action expérimentalement, lois qui peuvent s'énoncer à trois termes :



I. Unité.
II. Départ de l'Unité. Multiplicité.
III. Retour à l'Unité.

Edgar Poë dans son *Eureka* a fait une application de ces lois à l'Astronomie. Si nous avions la place nécessaire, nous pourrions les appliquer aussi bien à la Physique et à la Chimie expérimentale, mais notre étude est déjà fort longue, et il est grand temps d'en venir à l'opinion des Kabbalistes sur l'Univers.

2° *Enseignements de la Kabbale sur l'Univers.*

Nous avons vu que les Planètes formaient les organes de l'Univers et que de leur jeu résultait la vie de cet Univers.

Chez l'homme la vie s'entretient par le courant sanguin qui baigne tous les organes, répare leur perte et entraîne les éléments inutiles.

Dans l'Univers la vie s'entretient par les courants de lumière qui baignent toutes les planètes et y répandent à flots les principes de génération.

Mais, dans l'homme, chacun des globules sanguins, récepteur et transmetteur de la vie, est un être véritable, constitué *à l'image* de l'homme lui-même. Le courant vital humain contient donc des êtres en nombre infini.

Il en est de même des courants de lumière et telle est l'origine *des anges, des forces personnifiées* de la Kabbale et aussi de toute une partie de la tradition que M. Franck n'a pas abordée dans son livre : *la Kabbale pratique.*

La *Kabbale pratique* comprend l'étude de ces êtres invisibles, récepteurs et transmetteurs de la Vie de l'Univers, contenus dans les courants de lumière. Les Kabbalistes s'efforcent d'agir sur ces êtres et de connaître leurs pouvoirs respectifs; de là toutes les données d'Astrologie, de Démonologie, de Magie contenues dans la Kabbale.

Mais dans l'Homme la force vitale transmise par le sang et ses canaux n'est pas la seule qui existe. Au-dessus de cette force et la dirigeant dans sa marche, il en existe une autre : c'est la force nerveuse.

Le fluide nerveux, qu'il agisse à l'insu de la conscience de l'individu dans le système de la Vie Organique (Grand-Sympathique, Corps Astral des Occultistes) ou qu'il agisse consciemment par la Volonté (cerveau et nerfs rachidiens), domine toujours les phénomènes vitaux.

Ce fluide nerveux n'est pas porté, comme la Vie, par des êtres particuliers (globules sanguins). Il part d'un être situé dans une retraite mystérieuse (la cellule nerveuse) et aboutit à un centre de réception. Entre celui qui ordonne et celui qui reçoit il n'y a rien qu'un canal conducteur.

Dans l'Univers il en est de même d'après la Kabbale. Au-dessus ou plutôt au dedans de ces courants de lumière, il existe un fluide mystérieux indépendant des êtres créateurs de la Nature comme

la force nerveuse est indépendante des globules sanguins. Ce fluide est directement émané de Dieu, bien plus, il est le corps même de Dieu. C'est l'*esprit de l'Univers.*

L'Univers nous apparaît donc constitué comme l'Homme :

1° D'*un Corps.* Les Astres et ce qu'ils contiennent ;

2° D'*une Vie.* Les courants de lumière baignant les astres et contenant les *Forces actives* de la Nature, les Anges ;

3° D'*une Volonté* directrice se transmettant partout au moyen du fluide invisible aux sens matériels, appelé par les Occultistes : Magnétisme Universel, et par les Kabbalistes *Aour* אור; c'est l'*Or* des Alchimistes, la cause de l'Attraction universelle ou *Amour des Astres.*

Disons de plus que l'Univers, comme l'Homme, est soumis à une involution et à une évolution périodiques et qu'il doit finalement être réintégré dans son origine : Dieu, comme l'Homme.

Pour terminer ce résumé sur l'Univers, montrons comment *Barlet* arrive par d'autres voies aux conclusions de la Kabbale à ce sujet :

Nos sciences positives donnent pour dernière formule du monde sensible :

Pas de matière sans force ; pas de force sans matière.

Formule incontestable, mais incomplète, si l'on n'y ajoute le commentaire suivant :

1° La combinaison de ce que nous nommons *Force* et *Matière* se présente en toutes proportions depuis ce que l'on pourrait appeler la *Force* matérialisée (la roche, le minéral, le corps chimique simple) jusqu'à la *Matière subtilisée* ou *Matière Force* (le grain de pollen, le spermatozoïde, l'atome électrique) ; la *Matière* et la *Force*, bien que nous ne puissions les isoler, s'offrent donc comme les limites mathématiques extrêmes et opposées (ou de signes contraires) d'une série dont nous ne voyons que quelques termes moyens ; limites abstraites, mais indubitables ;

2° Les termes de cette série, c'est-à-dire les individus de la nature, ne sont jamais stables ; la *Force*, dont la mobilité infinie est le caractère, entraîne comme à travers un courant continuel d'un pôle à l'autre la matière essentiellement inerte qui s'accuse par un contre-courant de retour. C'est ainsi, par exemple, qu'un atome de phosphore emprunté par le végétal aux phosphates minéraux deviendra l'élément d'une cellule cérébrale humaine (matière subtilisée) pour retomber par désintégration dans le règne minéral inerte.

3° Le mouvement, résultat de cet équilibre instable, n'est pas

désordonné ; il offre une série d'harmonies enchaînées que nous appelons *Lois* et qui se synthétisent à nos yeux dans la loi suprême de l'*Évolution.*

La conclusion s'impose : Cette synthèse harmonieuse de phénomènes est la manifestation évidente de ce que nous nommons *une Volonté.*

Donc, d'après la science positive, le monde sensible est l'expression d'une volonté qui se manifeste par l'équilibre instable, mais progressif de la Force et de la Matière.

Il se traduit par ce quaternaire :

I. Volonté (source simple)
III. Force (Éléments de la Volonté polarisés) —
II. Matière — IV. Le Monde Sensible
(Résultat de leur équilibre instable, dynamique)[1].

3° *Enseignement de la Kabbale sur Dieu.*

L'Homme est fait à l'image de l'Univers, mais l'Homme et l'Univers sont faits à l'image de Dieu.

Dieu en lui-même est inconnaissable pour l'Homme, c'est ce que proclament aussi bien les Kabbalistes par leurs *Ain-Soph* que les Indous par leur *Parabrahm.* Mais il est susceptible d'être compris dans ses manifestations.

La première manifestation Divine, celle par laquelle Dieu créant le principe de la Réalité crée par là même éternellement sa propre immortalité : c'est la Trinité [2].

Cette Trinité première, prototype de toutes les lois naturelles, formule scientifique absolue autant que principe religieux fondamental, se retrouve chez tous les peuples et dans tous les cultes plus ou moins altérée.

Que ce soit *le Soleil, la Lune et la Terre ; Brahma, Vichnou, Siva ; Osiris-Isis, Horus* ou *Osiris, Ammon, Phta ; Jupiter, Junon, Vulcain ; le Père, le Fils, le Saint-Esprit*, toujours elle apparaît identiquement constituée.

La Kabbale la désigne par les trois noms suivants :

Chocmah, Binah,
Kether.

1. F.-Ch. Barlet, *Initiation.*
2. Voy. Wronski, *Apodictique Messianique;* ou Papus, *le Tarot* où le passage de Wronski est cité *in extenso.*

Ces trois noms forment la première trinité des Dix *Sephiroth* ou Numérations.

Ces dix Sephiroth expriment les attributs de Dieu. Nous allons voir leur constitution.

Si nous nous rappelons que l'Univers et l'Homme sont chacun composés essentiellement d'un Corps, d'une Ame ou Médiateur et d'un Esprit, nous serons amenés à rechercher la source de ces principes en Dieu même.

Or les trois éléments ci-dessus énoncés : *Kether*, *Chocmah* et *Binah* représentent bien Dieu ; mais comme la conscience représente à elle seule l'homme tout entier, en un mot ces trois principes constituent l'analyse de l'*esprit de Dieu*.

Quelle est donc la *Vie de Dieu ?*

La Vie de Dieu c'est le ternaire que nous avons étudié tout d'abord, le ternaire constituant l'Humanité, dans ses deux pôles, Adam et Ève.

Enfin le *Corps de Dieu* est constitué par cet Univers dans sa triple manifestation.

En somme, si nous réunissons tous ces éléments, nous obtiendrons la définition suivante de Dieu :

Dieu est *inconnaissable dans son essence*, mais il est *connaissable dans ses manifestations*.

L'Univers constitue SON CORPS, *Adam-Ève* constitue SON AME, et *Dieu lui-même* dans sa double polarisation constitue SON ESPRIT, ceci est indiqué par la figure suivante :

	—	∞	+	
Esprit de Dieu	*Binah*	KETHER	*Chocmah*	Monde Divin *Le Père,* BRAHMA
Ame de Dieu	*Ève*	ADAM-ÈVE *Humanité*	*Adam*	Monde Humain *Le Fils,* VICHNOU
Corps de Dieu	*La Nature Naturée*	L'UNIVERS[1]	*La Nature Naturante*	Monde Naturel *Le St-Esprit,* SIVA

Ces trois ternaires, tonalisés dans l'Unité, forment *les Dix Sephiroth.*

Ou plutôt ils sont l'image des Dix Sephiroth *qui représentent le développement des trois principes premiers de la Divinité dans tous ses attributs.*

Ainsi Dieu, l'Homme et l'Univers sont bien constitués en dernière analyse par *trois termes;* mais dans le développement de tous leurs attributs ils sont composés chacun de *Dix termes* ou d'*Un ternaire* ayant acquis son développement dans le *Septénaire* $(3 + 7 = 10)$.

Les Dix Sephiroth de la Kabbale peuvent donc être prises dans plusieurs acceptions :

1° Elles peuvent être considérées comme représentant Dieu, l'Homme et l'Univers, c'est-à-dire l'Esprit, l'Ame et le Corps de Dieu ;

2° Elles peuvent être considérées comme exprimant le développement de l'un quelconque de ces trois grands principes.

C'est de la confusion entre ces diverses acceptions que naissent les obscurités apparentes et les prétendues contradictions des Kabbalistes au sujet des Sephiroth. Un peu d'attention suffit pour discerner la vérité de l'erreur.

On trouvera des détails nombreux sur ces Sephiroth dans le

1. Cette figure est tirée du *Turot des Bohémiens*, par Papus, où l'on trouvera des explications complémentaires.

livre de M. Franck (chap. III), mais surtout dans le remarquable travail kabbalistique publié par *Stanislas de Guaita* dans le n°6 de l'*Initiation* (p. 210-217). Le manque de place nous oblige à renvoyer le lecteur à ces sources importantes.

Il ne faudrait pas croire cependant que cette conception d'un ternaire se développant dans un septénaire fût particulière à la Kabbale. Nous retrouvons la même idée dans l'Inde dès la plus haute antiquité, ce qui est une preuve importante de l'ancienneté de la tradition kabbalistique.

*
* *

Pour étudier ces *Sephiroth indous,* il ne faut pas s'en tenir uniquement aux enseignements transmis dans ces dernières années par la *Société Théosophique.* Ces enseignements manquent en effet presque toujours de méthode et, s'ils sont lumineux sur certains points de détail, ils sont en échange fort obscurs dès qu'il s'agit de présenter une synthèse bien assise dans toutes ses parties. Les auteurs qui ont essayé d'introduire de la méthode dans la doctrine théosophique, *Soubba-Rao*, *Sinnet* et le *Dr Harttmann,* n'ont pu aborder que des questions fort générales, quoique très intéressantes, et leurs œuvres, pas plus que celles de *Mme H. P. Blavatsky*, ne fournissent des éléments suffisants pour établir les rapports entre les Sephiroth de la Kabbale et les doctrines indoues.

Le meilleur travail, à notre avis, sur la Théogonie occulte de l'Inde a été fait en Allemagne vers 1840 [1] par le *Dr Jean Malfatti de Montereggio.* Cet auteur est parvenu à retrouver l'Organon mystique des anciens Indiens et par là-même à tenir la clef du Pythagorisme et de la Kabbale elle-même. Il arrive ainsi à reconstituer une *synthèse véritable*, alliance de la Science et de la Foi, qu'il désigne sous le nom de MATHÈSE.

Or voici, d'après cet auteur, la constitution de la décade divine (p. 18) :

« Le premier acte (encore en soi) de révélation de Brahm fut celui de la *Trimurti,* trinité métaphysique des forces divines (procédant à l'acte créateur) de la création, de la conservation, et de la destruction (du changement) qui sous le nom de Brahma, Wishnou et Schiwa ont été personnifiées et regardées comme étant dans un accouplement intérieur mystique (*e circulo triadicus Deus egreditur*).

1. La date de cet ouvrage indique l'orthographe des noms indous employés par l'auteur. Cette orthographe s'est modifiée aujourd'hui.

« Cette première Trimurti divine passe alors dans une révélation extérieure, et dans celle des sept puissances précréatrices, ou dans celle du premier développement métaphysique septuple personnifié par les allégories de *Maïa*, *Oum*, *Haranguerbehah*, *Porsh*, *Pradiapat*, *Prakrat* et *Pran*. »

Chacun de ces dix principes est analysé dans ses acceptions et dans ses rapports avec les nombres pythagoriciens. De plus, l'auteur examine et analyse dix statues symboliques indiennes qui représentent chacune un de ces principes. L'antiquité de ces symboles prouve assez l'antiquité de la tradition elle-même.

Nous ne pouvons que résumer pour aujourd'hui les rapports des Sephiroth indous et kabbalistiques avec les nombres. Peut-être ferons-nous bientôt une étude spéciale sur un sujet si important.

Un rapprochement bien intéressant peut encore être fait entre la trinité alphabétique du Sepher Jesirah EMeS אמש et la trinité alphabétique indoue AUM. Mais ces sujets demandent un trop grand développement pour être traités dans ce résumé.

SEPHIROTH KABBALISTIQUES	NOMBRES	SEPHIROTH INDOUS
Kether.	1	Brahma.
Chocmah.	2	Vichnou.
Binah	3	Siva.
Chesed.	4	Maïa.
Geburah	5	Oum.
Tiphereth	6	Haranguerbehah.
Hod	7	Porsch.
Netzah.	8	Pradiapat.
Iesod	9	Prakrat.
Malchut	10	Pran.

Une dernière considération qu'on peut faire est tirée de cette définition de Dieu donnée ci-dessus, définition corroborée par les enseignements du Tarot qui représente la Kabbale égyptienne.

La philosophie matérialiste étudie le *corps de Dieu* ou l'Univers et adore à son insu la manifestation inférieure de la divinité dans le Cosmos : le Destin.

C'est en effet *au Hasard* que le matérialisme attribue le groupement primitif des atomes, proclamant ainsi, quoique athée, un principe créateur.

La philosophie panthéiste étudie *la vie de Dieu* ou cet être collectif appelé par la Kabbale Adam-Ève[1] (יהוה). C'est l'humanité qui s'adore elle-même dans un de ses membres constituants.

Les Théistes et les Religions étudient surtout l'*Esprit de Dieu*. De là leurs discussions subtiles sur les trois personnes et leurs manifestations.

Mais la Kabbale est au-dessus de chacune de ces croyances philosophiques ou religieuses. Elle synthétise le Matérialisme, le Panthéisme et le Théisme dans un même total dont elle analyse les parties sans cependant pouvoir définir cet ensemble autrement que par la formule mystérieuse de Wronski :

X.

III

INFLUENCE DE LA KABBALE SUR LA PHILOSOPHIE

Cette partie du livre de M. Franck est forcément très remarquable. La profonde érudition de l'auteur ne pouvait manquer de lui fournir de précieuses sources et des rapprochements instructifs et nombreux au sujet de l'influence de la Kabbale dans les systèmes philosophiques postérieurs.

La doctrine de Platon est d'abord envisagée à ce point de vue. Après quelques points de contact, M. Franck conclut à l'impossibilité de la création de la Kabbale par des disciples de Platon. Mais le contraire ne serait-il pas possible?

Si, ainsi que nous l'avons dit à propos de l'antiquité de la tradition, la Kabbale n'est que la traduction hébraïque de ces vérités traditionnelles enseignées dans tous les temples et surtout en Égypte, qu'y a-t-il d'impossible à ce que Platon ne se soit fortement inspiré non pas de la Kabbale elle-même, telle que nous la connaissons aujourd'hui, mais de cette philosophie primordiale origine de la Kabbale?

Qu'allaient donc faire tous ces philosophes grecs en Égypte et qu'apprenaient-ils dans l'Initiation aux mystères d'Isis? C'est là un point que la critique universitaire devrait bien éclaircir.

Imbu de son idée de l'origine de la Kabbale au commencement

1. Voy. à ce sujet le travail de Stanislas de Guaita dans le *Lotus* et Louis Lucas, *Chimie nouvelle*, Introduction.

de l'ère chrétienne, M. Franck compare avec la tradition *la philosophie néo-platonicienne d'Alexandrie*, et conclut que ces doctrines sont sœurs et émanées d'une même origine.

L'étude *de la doctrine de Philon*, dans ses rapports avec la Kabbale, ne montre pas non plus l'origine de la tradition (chap. III).

Le Gnosticisme, analysé dans le chapitre suivant, présente de remarquables similitudes avec la Kabbale, mais n'en peut être non plus l'origine.

C'est *la religion des Perses* qui est pour M. Franck le *rara avis* tant cherché, le point de départ de la doctrine kabbalistique.

Or, il suffit de parcourir le chapitre IX d'un livre trop peu connu de nos savants : *la Mission des Juifs* de Saint-Yves d'Alveydre pour y trouver résumée au mieux l'application de la tradition ésotérique aux divers cultes antiques, y compris celui de Zoroastre. Mais ce sont là des points d'histoire qui ne seront universitairement connus que dans quelque vingt ans ; aussi attendons-nous avec patience cette époque.

Nous avons dit déjà l'opinion des occultistes contemporains sur l'origine de la Kabbale. Inutile donc d'y revenir.

Rappelons seulement l'influence de la tradition ésotérique sur Orphée, Pythagore, Platon, Aristote et toute la philosophie grecque d'une part, sur Moïse, Ézéchiel et les prophètes hébreux de l'autre, sans compter l'école d'Alexandrie, les sectes gnostiques et le christianisme ésotérique dévoilé dans *l'Apocalypse* de saint Jean ; rappelons tout cela, et disons rapidement quelques mots de l'influence qu'a pu exercer la tradition sur la philosophie moderne.

Les Alchimistes, les Rose-Croix et *les Templiers* sont trop connus comme kabbalistes pour en parler autrement. Il suffit à ce propos de signaler la grande réforme philosophique produite par *l'Ars Magna* de *Raymond Lulle*.

Spinosa a beaucoup étudié la Kabbale, et son système se ressent au plus haut point de cette étude, ainsi que du reste l'a fort bien vu M. Franck.

Un point d'histoire moins connu, c'est que *Leibniz* a été initié aux traditions ésotériques par Mercure Van Helmont, le fils du célèbre occultiste, savant remarquable lui-même. L'auteur de la Monadologie a été aussi en rapports très suivis avec les Rose-Croix.

La philosophie allemande touche du reste par bien des points à la Science Occulte, c'est un fait connu de tous les critiques.

Signalons en dernier lieu la *Franc-Maçonnerie* qui possède encore de nombreuses données kabbalistiques.

*
* *

CONCLUSION

Nous avons voulu, tout en analysant l'œuvre remarquable et désormais indispensable de M. Franck, résumer chemin faisant l'opinion des Kabbalistes contemporains sur cette importante question.

Nous ne différons d'opinion avec M. Franck que sur l'origine de cette tradition. Les savants contemporains ont une tendance à placer au second siècle de notre être le point de départ de la Science Occulte dans toutes ses branches. C'est l'avis de notre auteur au sujet de la Kabbale, c'est aussi l'avis d'un autre savant éminent, *M. Berthelot*, au sujet de l'alchimie [1]. Ces opinions viennent de la difficulté qu'éprouvent les critiques autorisés à consulter les sources véritables de l'Occultisme. Un symbole n'est pas considéré comme une preuve de la valeur d'un manuscrit; mais prenons patience et l'une des plus intéressantes branches de la Science, l'Archéologie, fournira bientôt de précieuses indications dans cette voie aux chercheurs sérieux.

Quoi qu'on en dise, l'Occultisme a bien besoin d'être un peu étudié par nos savants; ceux-ci apportent dans cette étude leurs préjugés, leurs convictions toutes faites; mais ils apportent aussi des qualités bien rares et bien précieuses : leur érudition et leur amour de la méthode.

Il est désolant pour les chercheurs consciencieux de constater l'ignorance étrange que beaucoup de partisans de la Science Occulte ont de nos sciences exactes. Il faut cependant mettre hors de cause à ce sujet les Kabbalistes contemporains comme Stanislas de Guaita, Joséphin Péladan, Albert Jhouney. La Science Occulte ne forme que le degré synthétique, métaphysique de notre science positive et ne peut vivre sans son appui, ainsi que l'a montré, dans le n° 8 de l'*Initiation* [2], un savant doublé d'un remarquable occultiste, *M. F. Ch. Barlet.*

La réédition du livre de M. Franck constitue donc un véritable événement pour la révélation des doctrines qui nous sont chères à tous, et nous ne pouvons que remercier bien vivement l'auteur du courage et de la patience qu'il a déployés dans l'étude de si arides

1. Berthelot, *Des Origines de l'Alchimie*, 1886, in-8°.
2. *Cours méthodique de Science Occulte.*

sujets, tout en conseillant fortement à tous nos lecteurs de réserver une place dans leur bibliothèque à *la Kabbale* d'Ad. Franck, qui est un des livres fondamentaux de la Science Occulte.

LETTRE DE M. AD. FRANCK, DE L'INSTITUT

A Monsieur Papus, directeur de l'*Initiation*.

Monsieur,

Je vous suis très reconnaissant de la manière dont vous avez rendu compte dans l'*Initiation* de mon vieux livre de la *Kabbale*. J'ai été d'autant plus susceptible à vos éloges qu'ils attestent une connaissance approfondie et un grand amour du sujet.

Mais ce qui m'a charmé dans votre article, ce n'est pas seulement la part personnelle que vous m'y faites, c'est la manière dont vous rattachez mon modeste volume à toute une science fondée sur le symbolisme et la méthode ésotérique. Je n'ai pu, en vous lisant, m'empêcher de penser à Louis XIV, conservant à Versailles le modeste rendez-vous de chasse de son père en l'encadrant dans un immense palais.

Bien que mon esprit, que vous qualifiez d'universitaire, mais qui veut simplement rester fidèle aux règles de la critique, se refuse à vous suivre dans vos magnifiques développements, je vois avec plaisir qu'en face du positivisme et de l'évolutionisme de notre temps, il se forme, il s'est déjà formé une vaste gnose qui réunit dans son sein, avec les données de l'ésotérisme juif et chrétien, le bouddhisme, la philosophie d'Alexandrie et le panthéisme métaphysique de plusieurs écoles modernes.

Ce réactif est nécessaire contre les déchéances et les dessèchements dont nous sommes les victimes et les témoins. La *Mission des Juifs*, que vous citez souvent dans votre *Revue*, est un des grands facteurs de ce mouvement.

Je vous recommanderai seulement, dans ma vieille expérience, de ne pas aller trop loin. Les symboles et les traditions ne doivent pas être négligés comme ils le sont généralement par les philosophes; mais le génie, la vie spontanée de la conscience et de la raison doivent aussi être comptés pour quelque chose, sans cela l'histoire de l'humanité n'est rien qu'une table d'enregistrement.

Veuillez agréer, monsieur, l'assurance de mes sentiments les plus distingués.

Ad. Franck.

*
* *

Nous venons d'exposer la doctrine kabbalistique sans entrer dans aucun détail.

Aussi donnons-nous *in extenso* l'étude suivante pour montrer qu'il

existe encore en plein XIXe siècle d'éminents kabbalistes et que leurs travaux résument au mieux les données de la tradition ésotérique.

CHAPITRE VI

COMMUNICATION FAITE A LA SOCIÉTÉ PSYCHOLOGIQUE DE MUNICH A LA SÉANCE DU 5 MARS 1887 PAR C. DE LEININGEN.

L'AME D'APRÈS LA QABALAH

(Voy. la Fig. p. 76)

1. — *L'âme pendant la vie.*

Parmi toutes les questions dont s'occupe la philosophie en tant que science exacte, celle de notre propre essence, de l'immortalité et de la spiritualité de notre Moi interne, n'a jamais cessé de préoccuper l'humanité. Partout et en tout temps les systèmes et les doctrines sur ce sujet se sont succédé rapidement, variés et contradictoires, et le mot « Ame » a servi à désigner les formes d'existences ou les nuances d'êtres les plus variées. De toutes ces doctrines antagonistes, c'est, sans contredit, la plus ancienne — la philosophie transcendante des Juifs — la Qabalah[1] qui est aussi la plus rapprochée peut-être de la vérité. Transmise oralement — comme son nom l'indique — elle remonte jusqu'au berceau de l'espèce humaine, et, ainsi, elle est encore peut-être en partie le produit de cette intelligence non encore troublée, de cet esprit pénétrant pour la vérité que, selon l'antique tradition, l'homme possédait dans son état originaire.

Si nous admettons la nature humaine comme un tout complexe, nous y trouvons, d'après la Qabalah, trois parties bien distinctes : le corps, l'âme et l'esprit. Elles se différencient entre elles comme le concret, le particulier et le général, de sorte que l'une est le reflet

1. Nous avons adopté cette orthographe comme la seule solution authentique de tous les doutes entre les formes vraiment fantaisistes proposées jusqu'ici pour ce mot, telles que *Cabbala, Cabala, Kabbala, Kabbalah*, etc... C'est un mot hébreu qui se compose des consonnes *q*, *b*, *l* et *h*. Or la lettre qui dans les noms grecs correspond au *k* et dans les noms latins au *c*, paraît être véritablement dans ce mot hébreu la lettre *q*. Cette orthographe vient aussi d'être introduite récemment dans la littérature anglaise par *Mathers* dans sa *Kabbala denudata* parue il y a peu de temps chez George Redway, à Londres.

de l'autre, et que chacune d'elles offre aussi en soi-même cette triple distinction. Ensuite, une nouvelle analyse de ces trois parties fondamentales y distingue d'autres nuances qui s'élèvent successivement les unes sur les autres depuis les parties les plus profondes, les plus concrètes, les plus matérielles, le corps externe, jusqu'aux plus élevées, aux plus générales, aux plus spirituelles.

La première partie fondamentale, le corps, avec le principe vital, qui comprend les trois premières subdivisions, porte dans la Qabalah le nom de *Nephesch;* la seconde, l'âme, siège de la volonté, qui constitue proprement la personnalité humaine, et renferme les trois subdivisions suivantes, se nomme *Ruach;* la troisième, l'esprit avec ses trois puissances, reçoit dans la Qabalah le nom de *Neschamah.*

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ces trois parties fondamentales de l'homme ne sont pas complètement distinctes et séparées, il faut au contraire se les représenter comme passant l'une dans l'autre peu à peu ainsi que les couleurs du spectre qui, bien que successives, ne peuvent se distinguer complètement étant comme fondues l'une dans l'autre. Depuis le corps, c'est-à-dire la puissance la plus infime de Nephesch, en montant à travers l'âme, — Ruach — jusqu'au plus haut degré de l'esprit — Neschamah — on trouve toutes les gradations, comme on passe de l'ombre à la lumière par la pénombre; et réciproquement, depuis les parties les plus élevées de l'esprit jusqu'à celles physiques les plus matérielles, on parcourt toutes les nuances de radiation, comme on passe de la lumière à l'obscurité par le crépuscule. — Et, par-dessus tout, grâce à cette union intérieure, à cette fusion des parties l'une dans l'autre, le nombre Neuf se perd dans l'Unité pour produire l'homme, esprit corporel, qui unit en soi les deux mondes.

Si nous essayons maintenant de représenter cette doctrine par un schéma, nous obtenons la figure ci-jointe (Voir p. 526) :

Le cercle *a*, *a*, *a*, désigne Nephesch, et 1, 2, 3 sont ses subdivisions; parmi celles-ci, 1, correspond au corps, comme à la partie la plus basse, la plus matérielle chez l'homme. — *b*, *b*, *b*, c'est Ruach (l'âme) et 4, 5, 6 sont ses puissances. — Enfin *c*, *c*, *c*, c'est Neschamah (l'esprit) avec les degrés de son essence, 7, 8, 9. Quant au cercle extérieur 10, il représente l'ensemble de l'être humain vivant.

Considérons maintenant de plus près ces différentes parties fondamentales, en commençant par celle du degré inférieur, NEPHESCH. C'est le principe de la vie, ou forme d'existence concrète, il constitue la partie externe de l'homme vivant; ce qui y domine princi-

palement c'est la sensibilité passive pour le monde extérieur; par contre, l'activité idéale s'y trouve le moins. — Nephesch est directement en relation avec les êtres concrets qui lui sont extérieurs, et ce n'est que par leur influence qu'il produit une manifestation vitale. Mais en même temps, il travaille aussi au monde extérieur, grâce à sa puissance créatrice propre, faisant ressortir de son existence concrète, de nouvelles forces vitales, rendant ainsi sans cesse ce qu'il reçoit. — Ce degré concret constitue un tout parfait, complet en soi-même et dans lequel l'être humain trouve sa représentation extérieure exacte. — Regardée comme un tout parfait, en elle-même, cette vie concrète comprend également trois degrés, qui sont entre eux comme le concret, le particulier et le général ou comme la matière effectuée, la force effectuante et le principe, et qui en même temps sont les organes dans et par lesquels l'interne, le spirituel opère et se manifeste extérieurement. Ces trois degrés sont donc de plus en plus élevés et intérieurs, et chacun d'eux renferme en soi des nuances différentes. Les trois puissances de Nephesch en question sont disposées et agissent absolument de la façon qui va être exposée tout à l'heure pour les trois subdivisions de Ruach.

Ce second élément de l'être humain Ruach (l'âme) n'est pas aussi sensible que Nephesch aux influences du monde extérieur; la passivité et l'activité s'y trouvent en proportions égales; il consiste plutôt en un être interne, idéal, dans lequel tout ce que la vie corporelle concrète manifeste extérieurement comme quantitatif et matériel, se retrouve intérieurement à l'état virtuel. Ce second élément humain flotte donc entre l'activité et la passivité, ou l'intériorité et l'extériorité; dans sa multiplicité objective, il n'apparaît clairement ni comme quelque chose de réel, passif et extérieur, ni comme quelque chose d'intérieur intellectuel et actif ; mais comme quelque chose de changeant, qui du dedans au dehors se manifeste comme actif bien que passif; ou comme donnant, bien que de nature réceptive. Ainsi l'intuition et la conception ne coïncident pas exactement dans l'âme, bien qu'elles n'y soient pas assez nettement séparées pour ne pas se fondre aisément l'une dans l'autre.

Le mode d'existence de chaque être dépend exclusivement du degré plus ou moins élevé de sa cohésion avec la nature, et de l'activité ou de la passivité plus ou moins grande qui en est la conséquence ; l'aperception de l'être est en proportion de son activité. Plus un être est actif, plus il est élevé, et plus il lui est possible d'examiner dans les profondeurs intimes de l'être.

Ce Ruach, composé des forces qui sont à la base de l'être maté-

riel objectif, jouit encore de la propriété de se distinguer de toutes les autres parties comme un individu spécial, de disposer de soi-même et de se manifester au dehors par une action libre et volontaire. Cette « âme » qui représente également le trône et l'organe de l'esprit est encore l'image de l'homme entier, comme nous l'avons dit ; de même que Nephesch elle se compose de trois degrés dynamiques qui sont, l'un par rapport à l'autre, comme le Concret, le Particulier et le Général, ou comme la matière actionnée, la force agissante et le principe : de sorte qu'une affinité existe non seulement entre le concret dans Ruach qui est son degré le plus bas et le plus extérieur (le cercle 4 du schéma), et le général dans Nephesch, qui forme sa plus haute sphère (cercle 3), mais aussi entre le général dans Ruach (cercle 6) et le concret dans l'esprit (cercle 7).

En même temps que Ruach, ainsi que Nephesch, renferme trois degrés dynamiques, ceux-ci ont leurs trois correspondants dans le monde extérieur, comme il apparaîtra plus clairement par la comparaison du Macrocosme et du Microcosme. Chaque forme d'existence particulière dans l'homme vit de sa vie propre dans la sphère du monde qui lui correspond, avec laquelle elle est en rapport d'échanges continuels, donnant et recevant, au moyen de ses sens et de ses organes internes spéciaux.

En outre, ce Ruach, en raison de sa partie concrète, a besoin de communiquer avec le concret qui est au-dessous de lui, de même que sa partie générale lui donne une tendance vers les parties générales qui lui sont supérieures. Nephesch ne pourrait pas se relier à Ruach s'il n'y avait pas ainsi quelque affinité entre eux, non plus que Ruach ne se relierait à Nephesch et à Neshamah s'il n'y avait pas entre eux quelque parenté.

Ainsi l'âme puise d'une part dans le concret qui la précède la plénitude de sa propre réalité objective, et d'autre part dans le général qui la domine l'intériorité pure, l'Idéalité qui se constitue elle-même dans son activité indépendante. Ruach est donc le lien entre le Général ou Spirituel, et le Concret ou Matériel, unissant en l'homme le monde interne intelligible avec le monde externe réel ; c'est à la fois le support et le siège de la personnalité humaine.

L'âme se trouve de cette façon en un double rapport avec ses trois objets, savoir : 1° avec le concret qui est au-dessous d'elle ; 2° avec le particulier qui répond à sa nature et est en dehors d'elle ; 3° avec le général qui est au-dessus d'elle. Il se fait en elle, en deux sens contraires, une circulation de trois courants entremêlés, car :

1° elle est excitée par Nephesch qui est au-dessous d'elle et à son tour elle agit sur lui en l'inspirant; 2° elle se comporte de même activement et passivement avec l'extérieur correspondant à sa nature, c'est-à-dire le Particulier; 3° et cette influence qu'elle transforme dans son sein après l'avoir reçue ou d'en bas ou du dehors, elle lui donne la puissance de s'élever assez pour aller stimuler Neschamah dans les régions supérieures. Par cette opération active, les facultés supérieures excitées produisent une influence vitale plus élevée, plus spirituelle, que l'âme, reprenant son rôle passif, reçoit pour la transmettre au dehors ou au-dessous d'elle.

Ainsi, bien que Ruach ait une forme d'existence particulière, soit un être d'une consistance propre, il n'en est pas moins vrai que la première impulsion de son activité vitale lui vient de l'excitation du corps concret qui lui est inférieur. Et de même que le corps par un échange d'actions et de réactions avec l'âme, est, grâce à son impressionnabilité, pénétré par elle, tandis qu'elle-même devient comme participante du corps; de même, l'âme, par son union avec l'Esprit, en est remplie et inspirée.

La troisième partie fondamentale de l'être humain, NESCHAMAH, peut être désignée par le mot Esprit, dans le sens où il est employé dans le Nouveau Testament. En elle, la sensibilité passive envers la nature du dehors ne se retrouve plus; l'activité domine la réceptivité. L'esprit vit de sa vie propre, et seulement pour le Général ou pour le monde spirituel avec lequel il se trouve en rapport constant. Cependant, comme Ruach, Neschamah n'a pas seulement besoin, en raison de sa nature idéale, du Général absolu on Infini divin ; il lui faut aussi, à cause de sa nature réelle, quelque relation avec le particulier et le concret qui sont au-dessous de lui, et il se sent attiré vers les deux.

L'Esprit aussi est en un double rapport avec son triple objet; vers le bas, vers l'extérieur et vers le haut, il se fait donc encore en lui, en deux sens contraires, un triple courant entrelacé tout à fait semblable à celui décrit plus haut pour Ruach. — Neschamah est un être purement intérieur, mais aussi passif et actif à la fois, dont Nephesch, avec son principe vital et son corps, Ruach avec ses forces, représentent une image extérieure. Ce qu'il y a de quantitatif dans Nephesch et de qualitatif dans Ruach, vient de l'esprit — Neschamah — purement intérieur et idéal.

Maintenant de même que Nephesch et Ruach renferment trois degrés différents d'existence, ou potentialité de spiritualisation, de sorte que chacun est une image plus petite de l'être humain entier

(voir le schéma), de même la Qabalah distingue encore trois degrés dans Neschamah.

C'est particulièrement à cet élément supérieur que s'applique ce qui a été dit au début, que les différentes formes d'existence de la constitution humaine ne sont pas des êtres distincts, isolés, séparés, mais qu'ils sont, au contraire, entremêlés les uns dans les autres ; car ici tout se spiritualise de plus en plus, tend de plus en plus vers l'unité.

Des trois formes supérieures d'existence de l'homme qui sont réunies, dans la plus large acception du mot Neschamah, la plus inférieure peut se désigner comme le Neschamah proprement dit. Celle-là a encore au moins quelque parenté avec les éléments supérieurs de Ruach ; elle consiste en une connaissance intérieure et active du qualitatif et du quantitatif qui sont au-dessous d'elle. — La seconde puissance de Neschamah, qui est le huitième élément dans l'homme, est nommée par la Qabalah, « *Chaijah* ». Son essence consiste dans la connaissance de la force interne supérieure, intelligible, qui sert de base à l'être objectif manifesté et qui, par conséquent, ne peut être perçue ni par Ruach ni par Nephesch et ne pourrait être reconnue par Neschamah proprement dit. — La troisième puissance de Neschamah, le neuvième élément et le plus élevé dans l'homme, est « *Jechidad* » (c'est-à-dire l'Unité en soi-même) ; son essence propre consiste dans la connaissance de l'Unité fondamentale absolue de toutes les variétés, de l'Un absolu originaire.

Maintenant, ce rapport signalé dès le début, de Concret, de Particulier et de Général qui relie Nephesch, Ruach et Neschamah de sorte que chacun offre l'image du tout, va se retrouver en résumant tout cet exposé : Premier degré de Nephesch, le corps — le concret dans le concret ; second degré, le particulier dans le concret ; troisième, le général dans le concret.

De même dans Ruach : première puissance, le concret dans le particulier ; deuxième, le particulier dans le particulier ; troisième, le général dans le particulier.

Enfin, dans Neschamah, premier degré, le concret dans le général ; second degré (Chaijah), le particulier dans le général ; troisième (Jechidad), le général dans le général.

C'est ainsi que se manifestent les diverses activités et les vertus de chacun de ces éléments de l'être.

L'âme (Ruach) a sans doute une existence propre, mais elle est cependant incapable d'un développement indépendant sans la par-

ticipation de la vie corporelle (Nephesch), et il en est de même vis-à-vis de Neschamah. En outre Ruach est avec Nephesch dans un double rapport; influencée par lui, elle est en même temps tournée au dehors pour exercer une libre réaction, de sorte que la vie corporelle concrète participe au développement de l'âme; il en est de même de l'esprit par rapport à l'âme ou de Neschamah par rapport à Ruach; par Ruach il est même en double rapport avec Nephesch. Toutefois, Neschamah a en outre dans sa propre constitution la source de son action, tandis que les actions de Ruach et de Nephesch ne sont que les émanations libres et vivantes de Neschamah.

De la même manière, Neschamah se trouve en une certaine mesure en ce même double rapport avec la Divinité, car l'activité vitale de Neschamah est déjà en soi une excitation pour la divinité d'entretenir celui-ci, de lui procurer l'influence nécessaire à sa subsistance. Ainsi l'esprit ou Neschamah, et par son intermédiaire Ruach et Nephesch, vont puiser tout à fait involontairement à la source divine éternelle, faisant rayonner perpétuellement l'œuvre de leur vie vers le haut; tandis que la Divinité pénètre constamment en Neschamah et dans sa sphère pour lui donner la vie et la durée en même temps qu'à Ruach et à Nephesch.

Maintenant d'après la doctrine de la Qabalah, l'homme, au lieu de vivre dans la Divinité et de recevoir d'elle constamment la spiritualité dont il a besoin, s'est enfoncé de plus en plus dans l'amour de soi-même et dans le monde du péché, du moment où après sa « chute » (voir la Genèse, III, 6-20), il a quitté son centre éternel pour la périphérie. Cette chute et l'éloignement toujours plus grand de la divinité, qui en est résulté, ont eu pour conséquence une déchéance des pouvoirs dans la nature humaine, et dans l'humanité tout entière. L'étincelle divine s'est retirée de plus en plus de l'homme, et Neschamah a perdu l'union intime avec Dieu. De même Ruach s'est éloignée de Neschamah et Nephesch a perdu son union intime avec Ruach. Par cette déchéance générale et le relâchement partiel des liens entre les éléments, la partie inférieure de Nephesch, qui était originairement chez l'homme un corps lumineux éthéré, est devenue notre corps matériel; par là l'homme a été assujetti à la dissolution dans les trois parties principales de sa constitution.

Ceci est traité dans la doctrine de la Qabalah sur l'âme *pendant et après la mort.*

2. — *L'âme dans la mort.*

La mort de l'homme, d'après la Qabalah, n'est que son passage à une forme nouvelle d'existence. L'homme est appelé à retourner finalement dans le sein de Dieu, mais cette réunion ne lui est pas possible dans son état actuel, en raison de la matérialité grossière de son corps ; cet état, comme aussi tout ce qu'il y a de spirituel dans l'homme, doit donc subir une épuration nécessaire pour l'obtention du degré de spiritualité que requiert la vie nouvelle.

La Qabalah distingue deux causes qui peuvent amener la mort : la première consiste en ce que la Divinité diminue successivement ou supprime brusquement son influence continuelle sur Neschamah et Ruach, de sorte que Nephesch perd la force par laquelle le corps matériel est animé, et celui-ci meurt. Dans le langage du Sohar, on pourrait appeler ce premier genre « la mort par en haut, ou du dedans au dehors ».

En opposition à celle-là, la seconde cause de la mort est celle que l'on pourrait nommer « la mort par en bas, ou du dehors au dedans ». Elle consiste en ce que le corps, forme d'existence inférieure et extérieure, se désorganisant sous l'influence de quelque trouble ou quelque lésion, perd la double propriété de recevoir d'en haut l'influence nécessaire et d'exciter Nephesch, Ruach et Neschamah afin de les faire descendre à lui.

D'ailleurs, comme chacun des trois degrés d'existence de l'homme a, dans le corps humain, son siège particulier et sa sphère d'activité correspondant au degré de sa spiritualité, et qu'ils se sont trouvés tous trois liés à ce corps à différentes périodes de la vie[1], c'est aussi à des moments différents, et d'après un ordre inverse, qu'ils abandonnent le cadavre. Il en résulte que le travail de la mort s'étend à une période de temps beaucoup plus longue qu'on ne le pense communément.

Neschamah, qui a son siège dans le cerveau et qui, en sa qualité de principe de vie spirituel, supérieur, s'est uni en dernier lieu au corps matériel — cette union commençant à l'âge de la puberté — Neschamah est le premier à quitter le corps ; ordinairement déjà avant le moment que nous désignons du nom de « Mort ». Elle ne

1. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment les principes spirituels s'unissent à la matière par l'acte de la génération, sujet que la Qabalah traite très explicitement.

laisse dans sa *Merkahab*[1] qu'une illumination; car la personnalité de l'homme peut, comme il est dit dans Esarah Maimoroth, subsister encore sans la présence effective de Neschamah.

Avant le moment qui nous apparaît comme celui de la mort, l'essence de l'homme est augmentée d'un Ruach plus élevé d'où il aperçoit ce qui, dans la vie, était caché à ses yeux; souvent sa vue perce l'espace, et il peut distinguer ses amis et ses parents défunts. Aussitôt qu'arrive l'instant critique, Ruach se répand dans tous les membres du corps et prend congé d'eux; de là résulte une secousse, l'*agonie*, souvent fort pénible. Puis toute l'essence spirituelle de l'homme se retire dans le cœur et là se met à l'abri des Masikim (ou mauvais esprits) qui se précipitent sur le cadavre, comme une colombe poursuivie se réfugie dans son nid.

La séparation de Ruach d'avec le corps est fort pénible parce que Ruach ou l'âme vivante flotte, comme dit l'Ez=ga=Chaiim, entre les hautes régions spirituelles, infinies (Neschamah) et celles inférieures corporelles, concrètes (Nephesch), penchant tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre, elle qui, en tant qu'organe de la volonté, constitue la personnalité humaine. Son siège est dans le cœur; celui-ci est donc comme la racine de la vie; c'est le מלך (Melekh, Roi), le point central, le trait d'union entre le cerveau et le foie[2]; et comme c'est dans cet organe que l'activité vitale se manifeste à l'origine, c'est aussi par lui qu'elle finit. Ainsi, au moment de la mort Ruach s'échappe, et d'après l'enseignement du Talmud, sort du cœur par la bouche, dans le dernier souffle.

Le Talmud distingue neuf cents espèces de morts différentes plus ou moins douloureuses. La plus douce de toutes est celle qu'on nomme le « baiser »; la plus pénible est celle dans laquelle le mourant éprouve la sensation d'une épaisse corde de cheveux arrachée du gosier.

Une fois Ruach séparé, l'homme nous semble mort; cependant Nephesch habite encore en lui. Celui-ci, vie corporelle du concret,

1. Merkabah signifie proprement *char*; c'est donc l'organe, l'instrument, le véhicule par lequel Neschamah agit.

2. La Qabalah dit : « Dans le mot מלך (Roi) le cœur « est comme le point central entre le cerveau et le foie ». Ce qu'il faut interpréter par le sens mystique des lettres; le cerveau, מח est représenté par la première lettre du mot מלך ; le foie, כבד par sa dernière lettre, et enfin le cœur, לב par le ל, qui est dans le milieu; la lettre כ à la fin d'un mot fait ך).

est chez l'homme, l'âme de la vie élémentaire, et a son siège dans le foie. Nephesch, qui est la puissance spirituelle inférieure, possède encore une très grande affinité, et par suite beaucoup d'attraction pour le corps. C'est le principe qui s'en sépare le dernier, comme il a été aussi le premier uni à la chair. Cependant, aussitôt après le départ de Ruach, les Masikim prennent possession du cadavre (d'après Loriah, ils s'amoncellent jusqu'à une hauteur de quinze aunes au-dessus de lui) ; cette invasion jointe à la décomposition du corps oblige bientôt Nephesch à se retirer ; il reste pourtant longtemps encore auprès de sa dépouille, pour en pleurer la perte. Ordinairement, ce n'est que quand survient la putréfaction complète qu'il s'élève au-dessus de la sphère terrestre.

Cette désintégration de l'homme, consécutive à la mort, n'est cependant pas une séparation complète; car ce qui a été une fois un seul tout ne peut pas se désunir absolument; il reste toujours quelque rapport entre les parties constitutives, Ainsi une certaine liaison subsiste entre Nephesch et son corps même, déjà putréfié. Après que ce récipient matériel, extérieur, a disparu avec ses forces vitales physiques, il reste encore quelque chose du principe spirituel de Nephesch, quelque chose d'impérissable, qui descend jusque dans le tombeau, dans les ossements, comme dit le Sohar; c'est ce que la Qabalah nomme « *le souffle des ossements* » ou « l'*esprit des ossements* ». Ce principe intime, impérissable, du corps matériel, qui en conserve complètement la forme et les allures, constitue le *Habal de Garmin*, que nous pouvons traduire à peu près par « le corps de la résurrection » (corps astral lumineux).

Après que les diverses parties constitutives de l'homme ont été séparées par la mort, chacune se rend dans la sphère vers laquelle l'attirent sa nature et sa constitution ; et elles y sont accompagnées des êtres qui lui sont semblables et qui entouraient déjà le lit de mort. Comme dans l'Univers entier tout est dans tout, naissant, vivant et périssant d'après une seule et même loi, comme le plus petit élément est la reproduction du plus grand, comme les mêmes principes régissent également toutes les créatures depuis la plus infime jusqu'aux êtres les plus spirituels, aux puissances les plus élevées, l'Univers entier, que la Qabalah nomme Aziluth et qui comprend tous les degrés depuis la matière la plus grossière jusqu'à la spiritualité — jusqu'à l'Un — l'Univers, se partage en trois mondes : Asiah, Jezirah et Briah, correspondant aux trois divisions fondamentales de l'homme : *Nephesch*, *Ruach* et *Neschamah*.

Asiah est le monde où nous nous mouvons; toutefois, ce que nous percevons de ce monde par nos yeux corporels n'en est que la

sphère la plus inférieure, la plus matérielle, de même que nous ne percevons par les organes de nos sens que les principes les plus inférieurs, les plus matériels de l'homme : son corps. — La figure donnée précédemment[1] est donc un schéma de l'Univers aussi bien que de l'homme, car d'après la doctrine de la Qabalah, le Microcosme est absolument analogue au Macrocosme ; l'homme est l'image de Dieu qui se manifeste dans l'Univers. Ainsi donc, le cercle *a, a, a* représente le monde *Asiah*, et 1, 2, 3 sont ses sphères correspondant à celles de Nephesch (Voy. p. 526).

b, b, b représente le monde *Jesirah* analogue à Ruach, et 4, 5, 6 en sont les puissances.

Enfin le cercle *c, c, c* figure le monde *Briah*, dont les sphères 7, 8, 9 atteignent, comme celles de Neschamah, la plus haute puissance de la vie spirituelle.

Le cercle enveloppant, 10, est l'image du Tout d'*Aziluth*, comme il représentait aussi l'ensemble de la nature humaine.

Les trois mondes qui correspondent, selon leur nature et le degré de leur spiritualité, aux trois principes constitutifs de l'homme représentent aussi les différents séjours de ces principes. Le corps, comme forme d'existence la plus matérielle de l'homme, reste dans les sphères inférieures du monde Asiah, dans la tombe ; l'esprit des ossements reste seul enseveli en lui, constituant, comme nous l'avons dit, le Habal de Garmin. Dans la tombe il est dans un état de léthargie obscure qui, pour le juste, est un doux sommeil ; plusieurs passages de Daniel, des Psaumes et d'Isaïe y font allusion. Et comme le Habal de Garmin conserve dans la tombe une sensation obscure, le repos de ceux qui dorment de ce dernier sommeil peut être troublé de toutes sortes de manières. C'est pourquoi il était défendu chez les Juifs d'enterrer l'une auprès de l'autre des personnes qui, pendant leur vie, avaient été ennemies, ou de placer un saint homme auprès d'un criminel. On prenait soin, au contraire, d'enterrer ensemble des personnes qui s'étaient aimées, parce que dans la mort, cet attachement se continuait encore. Le plus grand trouble pour ceux qui dorment dans la tombe est l'évocation ; car, alors même que Nephesch a quitté la sépulture, « l'esprit des ossements » reste encore attaché au cadavre, et peut être évoqué ; mais cette évocation atteint aussi Nephesch, Ruach et Neschamah. Sans doute, ils sont déjà dans des séjours distincts, mais ils n'en restent pas moins unis l'un à l'autre sous certains rapports, de sorte que

1. Voyez page 526.

l'un ressent ce que les autres éprouvent. Voilà pourquoi l'Écriture Sainte (5, Moïse, 18, 11) défendait d'évoquer les morts[1].

Comme nos sens matériels ne peuvent percevoir que le cercle le plus bas, la sphère la plus inférieure du monde Asiah, il n'y a que le corps de l'homme qui soit visible pour nos yeux matériels, celui qui, même après la mort, reste dans le domaine du monde sensible; les sphères supérieures d'Asiah ne sont plus perceptibles pour nous, et de la même manière, le Habal de Garmin échappe déjà à notre perception; aussi le Sohar dit-il : « Si cela était permis à nos yeux, nous pourrions voir dans la nuit, quand vient le Schabbath, ou à la lune nouvelle ou aux jours de fêtes, les Diuknim (les spectres) se dresser dans les tombeaux pour louer et glorifier le Seigneur. »

Les sphères supérieures du monde Asiah servent de séjour à Nephesch. Le *Ez-ha-Chaiim* dépeint ce séjour comme le *Gan-Eden* inférieur[2], « qui, dans le monde Asiah, s'étend au sud du pays Saint, au-dessus de l'Équateur ».

Le second principe de l'homme, Ruach, trouve dans le monde Jesirah un séjour approprié à son degré de spiritualité. Et comme Ruach constituant la personnalité propre de l'homme, est le support et le siège de la Volonté, c'est en lui que réside la force productive et créatrice de l'homme; aussi le monde Jesirah est-il, comme l'indique son nom hébreu, le *mundus formationis*, le monde de la formation.

Enfin Neschamah répond au monde Briah que le Sohar nomme « le monde du trône divin », et qui renferme le plus haut degré de la spiritualité.

De même que Nephesch, Ruach et Neschamah ne sont pas des formes d'existence complètement distinctes, mais qu'au contraire elles se déduisent progressivement l'une de l'autre en s'élevant en spiritualité, de même les sphères des différents mondes s'enchaînent l'une dans l'autre et s'élèvent depuis le cercle le plus profond, le plus matériel, du monde Asiah, qui est perceptible à nos sens, jusqu'aux puissances les plus élevées, les plus immatérielles du monde Briah. On voit par là clairement que, bien que Nephesch, Ruach et Neschamah trouvent chacun son séjour dans le monde qui

1. Et voilà pourquoi, entre autres raisons, la pratique du spiritisme est condamnable. (*N. du Tr.*)

2. Gan-Eden signifie jardin de volupté. Dans le Talmud et dans la Qabalah, d'après le *Cantique des Cantiques*, 4, 13, il est aussi nommé *Pardes*, ou jardin de plaisir; d'où est venu le mot *Paradis*.

lui convient, ils n'en restent pas moins unis en un seul tout. C'est spécialement par les « *Zelem* » que ces rapports intimes des parties séparées sont rendus possibles.

Sous le nom de « Zelem » la Qabalah entend la figure, le vêtement sous lequel les divers principes de l'homme subsistent, par lequel ils opèrent. Nephesch, Ruach et Neschamah, même après que la mort a détruit leur enveloppe corporelle extérieure, conservent encore une certaine forme qui répond à l'apparence corporelle de l'homme originaire. Cette forme, au moyen de laquelle chaque partie persiste et opère dans son monde, n'est possible que par le Zelem ; ainsi il est dit dans le psaume 39, 7 : « Ils sont donc comme dans le Zelem (le fantôme) ».

D'après Loriah, le Zelem, par analogie avec toute la nature humaine, se partage en trois parties : une lumière intérieure spirituelle, et deux *Makifim* ou lumières enveloppantes. Chaque Zelem et ses Makifim répondent, dans leur nature, au caractère ou au degré de spiritualité de chacun des principes auxquels il appartient. C'est seulement par leurs Zelem qu'il est possible à Nephesch, à Ruach et à Neschamah de se manifester au dehors. C'est sur eux que repose toute l'existence corporelle de l'homme sur terre, car tout l'influx d'en haut sur les sentiments et les sens internes de l'homme se fait par l'intermédiaire de ces Zelem, susceptibles d'ailleurs d'être affaiblis ou renforcés.

Le processus de la mort se produit uniquement dans les divers Zelem, car Nephesch, Ruach et Neschamah ne sont pas modifiés par elle. Aussi la Qabalah dit-elle que trente jours avant la mort de l'homme, c'est d'abord dans Neschamah que les Makifim se retirent, pour disparaître ensuite, successivement, de Ruach et de Nephesch ; ce qu'il faut comprendre en ce sens qu'ils cessent alors d'opérer dans leur force : cependant, à l'instant même où Ruach s'enfuit, ils se raccrochent, comme dit la Mischnath Chasidim, au processus de la vie, « pour goûter le goût de la mort ». Toutefois, il faut regarder les Zelem comme des êtres purement magiques ; c'est pourquoi le Zelem de Nephesch même ne peut agir directement dans le monde de notre perception sensible externe.

Ce qui s'offre à nous dans l'apparition de personnes mortes c'est, soit leur Habal de Garmin, soit la subtile matière aérienne ou éthérée du monde Asiah, dont se revêt le Zelem de Nephesch, pour se rendre perceptible à nos sens corporels.

Cela s'applique à toute espèce d'apparition, que ce soit celle d'un ange ou de l'âme d'un mort, ou d'un esprit inférieur. Ce n'est pas alors le Zelem lui-même que nous pouvons voir et percevoir par

nos yeux ; ce n'en est qu'une image, qui, construite avec la « vapeur » subtile de notre monde extérieur, prend une forme susceptible de se redissoudre immédiatement.

Autant la vie des hommes sur la terre offre de variétés, autant est varié aussi leur sort dans les autres mondes ; car, plus on a commis ici-bas d'infractions à la loi divine, plus il faut subir dans l'autre monde de châtiments et de purifications.

Le Sohar dit à ce sujet :

« La beauté du Zelem de l'homme pieux dépend des bonnes œuvres qu'il a accomplies ici-bas » ; et plus loin : « Le péché souille le Zelem de Nephesch. » — Loriah dit aussi : « Chez l'homme pieux, ces Zelem sont purs et clairs, chez le pécheur, ils sont troublés et sombres. » — C'est pourquoi chaque monde a, pour chacun des principes de l'homme, son *Gan-Eden* (Paradis), son *Nahar Dinur* (fleuve de feu pour la purification de l'âme) et son *Gei-Hinam* [1], lieu de torture pour le châtiment ; de là aussi la doctrine chrétienne du ciel, du purgatoire et de l'enfer.

Notre intention n'est pas d'exposer ici la théorie de la Qabalah sur l'état de l'âme après la mort, et notamment sur les châtiments qu'elle subit. On en trouvera une exposition très claire dans l'œuvre célèbre du Dante, *la Divine Comédie.*

(Traduit du *Sphinx,* par Ch. Barlet.)

CHAPITRE VII

LES TEXTES

Toutes les données scientifiques, philosophiques ou religieuses de la Kabbale sont tirées de deux livres fondamentaux, *le Zohar* et le *Sepher Jesirah.*

Le premier de ces livres est très volumineux. Il est traduit en latin dans la *Kabbala denudata* et en anglais dans la *Kabbala unveiled* de M. A. Matthers.

Nous donnons ci-joint la traduction du second de ces ouvrages telle que nous l'avons publiée en 1887 avec les commentaires et les notes. En plusieurs endroits on trouvera des répétitions de ce que nous avons développé dans les paragraphes précédents ; mais

1. Gei-Hinam était proprement le nom d'un endroit situé près de Jérusalem où se faisaient autrefois les sacrifices d'enfants à Moloch ; la Qabalah entend par ce nom le lieu de damnation.

ces répétitions mêmes montreront quels sont les points sur lesquels le lecteur doit de préférence porter son attention.

Cette traduction du *Sepher Jesirah* est suivie de celle de deux ouvrages kabbalistiques très postérieurs comme composition : *les 32 voies de la sagesse* et *les 50 portes de l'intelligence*. Les remarques qui précèdent ces ouvrages indiquent leur caractère.

LE SEPHER JESIRAH

LES 50 PORTES DE L'INTELLIGENCE

LES 32 VOIES DE LA SAGESSE

Avant-propos.

A la base de toutes les religions et de toutes les philosophies, on retrouve une doctrine obscure, connue seulement de quelques-uns et dont l'origine, malgré les travaux des chercheurs, échappe à toute analyse sérieuse. Cette doctrine est désignée sous des noms différents suivant la religion qui en conserve les clefs; mais une étude même superficielle permet de la reconnaître partout la même quel que soit le nom qui la décore. Ici le critique montre avec joie l'origine de la doctrine dans l'Apocalypse, résumé de l'ésotérisme chrétien; mais bientôt il s'arrête, car derrière la Vision de saint Jean apparaît celle de Daniel et l'ésotérisme des deux religions, Juive et Chrétienne, se montre identique dans la Kabbale. Cette doctrine secrète tire son origine de la religion de Moïse, dit l'historien et, saluant son triomphe, il s'apprête à donner ses conclusions, quand les quatre animaux de la vision du Juif se fondent en un seul, et le Sphinx égyptien dresse silencieusement sa tête d'Homme au-dessus des disciples de Moïse. Moïse était un prêtre égyptien, c'est donc en Égypte que se trouve la source de l'ésotérisme symbolique, dans ces mystères où toute la philosophie grecque à la suite de Platon et de Pythagore vint puiser ses enseignements. Mais les quatre personnifications mystérieuses se séparent de nouveau et Adda Nari la déesse indoue se dresse et nous montre la tête d'ange équilibrant la lutte entre la Bête féroce et le Taureau paisible avant la naissance de l'Égypte et de ses mystères sacrés.

Poursuivez vos recherches, et sans cesse cette origine mystérieuse fuira devant vous : vous traverserez toutes ces civilisations antiques si péniblement reconstituées, et quand enfin, las de la course, vous

reposerez votre esprit en pleine race rouge, sur la première civilisation qu'a produite le premier continent, vous entendrez le prophète inspiré chanter les habitants divins de l'orbe supérieur qui révélèrent à ceux-ci le secret symbolique du sanctuaire.

Laissons là ce Protée insaisissable qui s'appelle l'origine de l'Ésotérisme, et considérons la Kabbale dans laquelle, avec un peu de travail, nous pourrons retrouver le fonds commun, la Religion Unique dont tous les cultes sont des émanations. Pour savoir ce qu'est la Kabbale, écoutons un homme profondément instruit, aussi savant que modeste et qui ne parle jamais qu'une fois sûr de ce qu'il avance : Fabre d'Olivet.

« Il paraît, au dire des plus fameux rabbins, que Moïse lui-même, prévoyant le sort que son livre devait subir et les fausses interprétations qu'on devait lui donner par la suite des temps, eut recours à une loi orale, qu'il donna de vive voix à des hommes sûrs dont il avait éprouvé la fidélité, et qu'il chargea de transmettre dans le secret du sanctuaire à d'autres hommes qui, la transmettant à leur tour d'âge en âge, la fissent ainsi parvenir à la postérité la plus reculée. Cette loi orale que les Juifs modernes se flattent encore de posséder se nomme Kabbale, d'un mot hébreu qui signifie ce qui est reçu, ce qui vient d'ailleurs, ce qui se passe de main en main[1] ».

Deux livres peuvent être considérés comme la base des études kabbalistiques : le Zohar et le Sepher Jesirah. Aucun d'eux n'a été, que je sache, complètement traduit en français; je vais m'efforcer de combler une partie de cette lacune en traduisant le Sepher Jesirah le mieux qu'il me sera possible. Je prie le lecteur de pardonner d'avance les erreurs qui pourraient s'être glissées dans mon travail auquel je joins une bibliographie permettant au chercheur de consulter les originaux, et des remarques qui éclairent, autant que possible, les passages par trop obscurs du texte.

1. Fabre d'Olivet, *la langue hébr. restituée*, p. 29.

LE LIVRE KABBALISTIQUE DE LA CRÉATION, EN HÉBREU, SEPHER JESIRAH

Par Abraham

Transmis successivement oralement à ses fils; puis, vu le mauvais état des affaires d'Israël, confié par les sages de Jérusalem à des arcanes et à des lettres du sens le plus caché.

CHAPITRE I

C'est avec les Trente-deux voies de la Sagesse, voies admirables et cachées que IOAH (יהוה) DIEU d'Israël, DIEUX VIVANTS et Roi des Siècles, DIEU de miséricorde et de grâce, DIEU sublime et très élevé, DIEU séjournant dans l'Éternité, DIEU saínt, grava son nom par trois numérations : SEPHER, SEPHAR et SIPUR, c'est-à-dire le NOMBRE, le NOMBRANT et le NOMBRÉ[1] contenus dans Dix Sephiroth, c'est-à-dire dix propriétés, hormis l'ineffable, et vingt-deux lettres.

Les lettres sont constituées par Trois mères, sept doubles et douze simples. Les dix Sephiroth, hormis l'ineffable, sont constituées par le nombre X celui des doigts de la main et cinq contre cinq; mais au milieu d'elles est l'alliance de l'unité. Dans l'interprétation de la langue et de la circoncision on retrouve les Dix Sephiroth hormis l'ineffable.

Dix et non neuf, Dix et non onze, comprends dans ta sagesse et tu sauras dans ta compréhension. Exerce ton esprit sur elles, cherche, note, pense, imagine, rétablis les choses en place et fais asseoir le Créateur sur son trône.

Dix Sephiroth, hormis l'ineffable, dont les dix propriétés sont infinies : l'infini du commencement, l'infini de la fin, l'infini du bien, l'infini du mal, l'infini en élévation, l'infini en profondeur, l'infini à l'Orient, l'infini à l'Occident, l'infini au Nord, l'infini au Midi et le Seigneur seul est au-dessus; Roi fidèle, il les domine toutes du haut de son trône dans les siècles des siècles.

Dix Sephiroth, hormis l'ineffable; leur aspect est semblable à celui des flammes scintillantes, leur fin se perd dans l'infini. Le

1. Abendana traduit ces trois termes par l'Écriture, les Nombres et la Parole.

verbe de Dieu circule en elles; sortant et rentrant sans cesse, semblables à un tourbillon, elles exécutent à l'instant la parole divine et s'inclinent devant le trône de l'Éternel.

Dix Sephiroth, hormis l'ineffable; considère que leur fin est jointe au principe comme la flamme est unie au tison, car le Seigneur est seul au-dessus et n'a pas de second. Quel nombre peux-tu énoncer avant le nombre un?

Dix Sephiroth, hormis l'ineffable. Ferme tes lèvres et arrête ta méditation, et, si ton cœur défaille, reviens au point de départ. C'est pourquoi il est écrit : Sortir et revenir, car c'est pour cela que l'alliance a été faite : Dix Sephiroth, hormis l'ineffable.

La première des Sephiroth, un, c'est l'Esprit du Dieu vivant, c'est le nom béni et rebéni du Dieu éternellement vivant. La voix, l'esprit et la parole, c'est l'Esprit Saint.

Deux, c'est le souffle de l'Esprit, et avec lui sont gravées et sculptées les vingt-deux lettres, les trois mères, les sept doubles et les douze simples, et chacune d'elles est esprit.

Trois, c'est l'Eau qui vient du souffle, et avec eux il sculpta et grava la matière première inanimée et vide, il édifia TOHU, la ligne qui serpente autour du monde et BOHU, les pierres occultes enfouies dans l'abîme et desquelles sortent les Eaux.

Quatre, c'est le Feu qui vient de l'Eau, et avec eux il sculpta le trône d'honneur, les Ophanim (roues célestes), les Séraphins, les animaux saints et les anges Serviteurs, et de leur domination il fit sa demeure comme dit le texte : C'est lui qui fit ses anges et ses esprits ministrants en agitant le feu.

Cinq, c'est le sceau duquel il scella la hauteur quand il la contempla au-dessus de lui. Il la scella du nom IEV (יהו).

Six, c'est le sceau duquel il scella la profondeur quand il la contempla au-dessous de lui. Il la scella du nom IVE (יוה).

Sept, c'est le sceau duquel il scella l'Orient quand il le contempla devant lui. Il le scella du nom EIV (היו).

Huit, c'est le sceau duquel il scella l'Occident quand il le contempla derrière lui. Il le scella du nom VEI (והי).

Neuf, c'est le sceau duquel il scella le Midi quand il le contempla à sa droite. Il le scella du nom VIE (ויה).

Dix, c'est le sceau duquel il scella le Nord quand il le contempla à sa gauche. Il le scella du nom EVI (הוי).

Tels sont les dix Esprits ineffables du Dieu vivant : l'Esprit, le Souffle ou l'Air, l'Eau, le Feu, la Hauteur, la Profondeur, l'Orient, l'Occident, le Nord et le Midi.

CHAPITRE II

Les vingt-deux lettres sont constituées par trois mères, sept doubles et douze simples.

Les trois mères sont : E M e S (אמש) c'est-à-dire l'Air, l'Eau et le Feu. L'Eau M (מ) muette, le Feu S (ש) sifflant, l'Air A (א) intermédiaire entre les deux comme le langage de la loi OCH (חק) tient le milieu entre le mérite et la culpabilité. A ces vingt-deux lettres il donna une forme, un poids, en les mêlant et les transformant de diverses manières, il créa l'âme de tout ce qui est à créer ou le sera.

Les vingt-deux lettres sont sculptées dans la voix, gravées dans l'Air, placées dans la prononciation en cinq endroits : dans le gosier, dans le palais, dans la langue, dans les dents et dans les lèvres.

Les vingt-deux lettres, les fondements, sont placées sur la sphère au nombre de 231. Le cercle qui les contient peut tourner directement, et alors il signifie bonheur, ou en rétrograde, et alors il signifie le contraire. C'est pourquoi il les rendit pesantes et les permuta, Aleph (א) avec toutes et toutes avec Aleph, Beth (ב) avec toutes et toutes avec Beth, etc...

C'est par ce moyen que naissent 231 portes, qu'on trouve que tous les idiomes et toutes les créatures dérivent de cette formation et que par suite toute création procède d'un nom unique. C'est ainsi qu'il fit (את), c'est-à-dire l'Alpha et l'Oméga, ce qui ne changera ni ne vieillira jamais[1].

Le signe de tout cela c'est vingt-deux totaux et un seul corps.

CHAPITRE III

Trois mères E M e S (אמש) sont les fondements. Elles représentent le plateau de l'affirmation, le plateau de la contradiction et le langage de l'examen OCH (חק) qui est au milieu.

Trois mères E M e S. Secret insigne, très admirable et très caché gravé par six anneaux desquels sortent le feu, l'eau et l'air qui se divisent en mâles et femelles. Trois mères E M e S et d'elles trois Pères ; avec ceux-ci toutes choses sont créées.

1. Voir aux remarques pour l'explication de ce passage.

Trois mères E M e S dans le monde, l'Air, l'Eau, le Feu, Dans le principe, les Cieux furent créés du Feu, la Terre de l'Eau et l'Air de l'Esprit qui est au milieu.

Trois mères E M e S dans l'année, le Chaud, le Froid et le Tempéré. Le Chaud a été créé du Feu, le Froid de l'Eau et le Tempéré de l'Esprit, milieu entre eux.

Trois mères E M e S dans l'Homme, la Tête, le Ventre et la Poitrine. La Tête a été créée du Feu, le Ventre de l'Eau et la Poitrine, milieu entre eux, de l'Esprit.

Trois mères E M e S. Il les sculpta, les grava, les composa et avec elles furent créées trois mères dans le monde, trois mères dans l'année, trois mères dans l'homme, mâles et femelles.

Il fit régner Aleph (א) sur l'Esprit, il les lia par un lien et les composa l'un avec l'autre, et avec eux il scella l'air dans le monde, le tempéré dans l'année et la poitrine dans l'homme, mâles et femelles. Mâles en E M e S (אמש) c'est-à-dire dans l'Air, l'Eau et le Feu, femelles en A S a M[1] c'est-à-dire dans l'Air, le Feu et l'Eau.

Il fit régner Mem (מ) sur l'Eau, il l'enchaîna de telle façon et les combina l'un avec l'autre de telle sorte qu'il scella avec eux la terre dans le monde, le froid dans l'année, le fruit du ventre dans l'homme, mâles et femelles.

Il fit régner le Schin (ש) sur le Feu et l'enchaîna et les combina l'un avec l'autre, de telle sorte qu'il scella avec eux les cieux dans le monde, le chaud dans l'année et la tête dans l'homme, mâles et femelles.

CHAPITRE IV

Sept doubles	T	R	PH	CH	D	G	B
	ת	ר	פ	כ	ד	ג	ב

constituent les syllabes : Vie, Paix, Science, Richesse, Grâce, Semence, Domination.

Doubles parce qu'elles sont réduites en leurs opposés, par la permutation; à la place de la Vie est la Mort, de la Paix, la Guerre, de la Science, l'Ignorance, des Richesses, la Pauvreté, de la Grâce, l'Abomination, de la Semence, la Stérilité et de la Domination, l'Esclavage. Les sept doubles sont opposées aux sept termes;

1. אשמ

l'Orient, l'Occident, la Hauteur, la Profondeur, le Nord, le Midi et le Saint Palais fixé au milieu qui soutient tout.

Ces sept doubles, il les sculpta, les grava, les combina et créa avec elles les Astres dans le Monde, les Jours dans l'Année, et les Portes dans l'Homme, et avec elles il sculpta sept ciels, sept éléments, sept animalités vides depuis l'œuvre. Et c'est pourquoi il choisit le septenaire sous le ciel.

Deux lettres construisent deux maisons, trois en bâtissent six ; quatre, vingt-quatre ; cinq, cent vingt ; six, sept cent vingt ; et de là, le nombre progresse dans l'inénarrable et l'inconcevable[1]. Les astres dans le monde sont le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune, Saturne, Jupiter et Mars. Les jours de l'année sont les sept jours de la création, et les sept portes de l'homme sont deux yeux, deux oreilles, deux narines et une bouche.

CHAPITRE V

Douze simples	K Ts Gh S N L I T H Z V E
	ק צ ע ס נ ל י ט ח ז ו ה

Leur fondement est le suivant : La Vue, l'Ouïe, l'Odorat, la Parole, la Nutrition, le Coït, l'Action, la Locomotion, la Colère, le Rire, la Méditation, le Sommeil. Leur mesure est constituée par les douze termes du monde :

Le Nord-Est, le Sud Est, l'Est-hauteur, l'Est-profondeur.

Le Nord-Ouest, le Sud-Ouest, l'Ouest-hauteur, l'Ouest-profondeur.

Le Sud-hauteur, le Sud-profondeur, le Nord-hauteur, le Nord-profondeur.

Les bornes se propagent et s'avancent dans les siècles des siècles et ce sont les bras de l'Univers.

Ces douze simples, il les sculpta, les grava, les assembla, les pesa et les transmua et il créa avec elles douze signes dans l'Univers, savoir : le Bélier, le Taureau, etc., etc...

Douze mois dans l'année.

Et ces lettres sont les douze directrices de l'homme, ainsi qu'il suit :

Main droite et main gauche, les deux pieds, les deux reins, le foie, le fiel, la rate, le colon, la vessie, les artères.

1. V. aux remarques.

Trois mères, sept doubles et douze simples. Telles sont les vingt-deux lettres avec lesquelles est fait le tétragramme IEVE י יהוה c'est-à-dire Notre Dieu Sabaoth, le Dieu Sublime d'Israël, le Très Haut siégeant dans les siècles ; et son saint nom créa trois pères et leurs descendants et sept ciels avec leurs cohortes célestes et douze bornes de l'Univers.

La preuve de tout cela, le témoignage fidèle, c'est l'univers, l'année et l'homme. Il les érigea en témoins et les sculpta par trois, sept et douze. Douze signes et chefs dans le Dragon céleste, le Zodiaque et le Cœur. Trois, le feu, l'eau et l'air. Le feu au-dessus, l'eau au-dessous et l'air au milieu. Cela signifie que l'air participe des deux.

Le Dragon céleste, c'est-à dire l'Intelligence dans le monde, le Zodiaque dans l'année et le Cœur dans l'homme. Trois, le feu, l'eau et l'air. Le feu supérieur, l'eau inférieure, l'air au milieu, car il participe des deux.

Le Dragon céleste est dans l'univers semblable à un roi sur son trône, le Zodiaque dans l'année semblable à un roi dans sa cité, le Cœur dans l'homme ressemble à un roi à la guerre.

Et Dieu les fit opposés, Bien et Mal. Il fit le Bien du Bien et le Mal du Mal. Le Bien prouve le Mal et le Mal, le Bien. Le Bien bouillonne dans les justes et le Mal dans les impies. Et chacun est constitué par le ternaire.

Sept parties sont constituées par deux ternaires au milieu desquels se tient l'unité.

Le duodénaire est constitué par des parties opposées : trois amies, trois ennemies, trois vivantes vivifient, trois tuent et Dieu, roi fidèle, les domine toutes du seuil de sa sainteté.

L'unité domine sur le ternaire, le ternaire sur le septénaire, le septénaire sur le duodénaire, mais chaque partie est inséparable de toutes les autres depuis qu'Abraham notre père considéra, examina, approfondit, comprit, sculpta, grava et composa tout cela, et de ce fait joignit la créature au créateur. Alors le maître de l'Univers se manifesta à lui, l'appela son ami et s'engagea par une alliance éternelle envers lui et sa postérité, comme il est écrit : Il crut en IOAH (והוה) et cela lui fut compté comme une œuvre de Justice. IL contracta avec Abraham un pacte entre ses dix orteils, c'est le pacte de la circoncision, et un autre entre les dix doigts de ses mains, c'est le pacte de la langue. IL attacha les vingt-deux lettres à sa langue et lui découvrit leur mystère. IL les fit descendre dans l'eau, les fit monter dans le feu, les jeta dans l'air, les alluma dans les sept planètes et les effusa dans les douze signes célestes.

REMARQUES

Notre intention n'est pas, dans ces courtes observations, de faire un commentaire du Sepher Jesirah. Ce commentaire, pour avoir quelque valeur, ne peut être basé que sur le texte hébraïque dont la langue conservant encore sa triple signification[1] permet seule de rendre tout entière la pensée de l'auteur. Du reste les maîtres les plus éminents en occultisme, Guillaume Postel et l'alchimiste Abraham, ont fait, en latin, des commentaires excellents auxquels nous renvoyons le lecteur désireux d'approfondir ces questions.

Nous voulons borner notre ambition à éclaircir de notre mieux les passages trop obscurs, par des notes et par la traduction de deux ouvrages kabbalistiques trop peu connus: Les cinquante portes de l'Intelligence et Les trente-deux voies de la Sagesse.

D'une façon générale on pourrait appeler le Sepher Jesirah le livre de la création kabbalistique plutôt que le livre kabbalistique de la création. C'est en effet sur le nom mystérieux IOAH (יהוה) que le livre tout entier repose, et la création du monde par LUI-LES-DIEUX[2] se borne à la création toute kabbalistique des nombres et des lettres. Par là l'auteur du Sepher proclame, dès le début, la méthode caractéristique des Sciences Occultes : l'Analogie.

La forme que l'artiste donne à son œuvre exprime exactement la grandeur de l'idée productrice, il existe un rapport mathématique entre la forme visible et l'idée invisible qui lui a donné naissance, entre la réunion des lettres formant un mot et l'idée que ce mot représente ; aussi créer des mots c'est créer des idées et l'on comprend pourquoi le Sepher Jesirah se borne, pour raconter la création d'un monde, à développer la création des lettres hébraïques qui représente des idées et des lois.

« Le Sohar est une genèse de lumière, le Sepher Jesirah une

1. « Moïse a suivi en cela la méthode des Prêtres égyptiens; car je dois dire avant tout que ces Prêtres avaient trois manières d'exprimer leur pensée. La première était claire et simple, la seconde symbolique et figurée, la troisième sacrée ou hiéroglyphique.... Le même mot prenait à leur gré le sens propre, figuré ou hiéroglyphique. Tel était le génie de leur langue. Héraclite a parfaitement exprimé cette différence en la désignant par les épithètes de *parlant*, de *signifiant* et de *cachant*. » (Fabre d'Olivet.)

2. Traduction exacte du mot אלהים (Ælohim). Du reste, on peut voir au début du Sepher Jesirah Dieu désigné au pluriel.

échelle de vérités. Là s'expliquent les trente-deux signes absolus de la parole, les nombres et les lettres; chaque lettre reproduit un nombre, une idée et une forme, en sorte que les mathématiques s'appliquent aux idées et aux formes non moins rigoureusement qu'aux nombres, par une proportion exacte et une correspondance parfaite.

« Par la science du Sepher Jesirah l'esprit humain est fixé dans la vérité et dans la raison et peut se rendre compte des progrès possibles de l'intelligence par les évolutions des nombres. Le Sohar représente donc la Vérité absolue et le Sepher Jesirah donne les moyens de la saisir, de se l'approprier et d'en faire usage. » (Eliphas Levi, *Histoire de la Magie.*)

La loi générale qui va donner naissance au monde une fois créée sous le nom de IOAH[1], nous allons la voir se développer dans l'Univers à travers les dix Sephiroth ou Numérations.

Qu'expriment donc ces dix Sephiroth? Peu de termes ont donné naissance à plus de commentaires; d'après les racines hébraïques de ce mot, je crois qu'on pourrait exprimer l'idée qu'il renferme, par la définition suivante: *point d'arrêt d'un mouvement cyclique.* Les dix Sephiroth ne seraient alors que dix conceptions à degrés différents d'une seule et même chose que les Kabbalistes désignent sous le nom d'En Soph, l'ineffable, qui représente l'essence divine dans sa plus grande abstraction et qui est désignée dans le nom (IEVE) par la première lettre droite I י (יהוה).

Le Sepher nous montre l'application de ces idées en se servant du même mot (EVE) (הוה) combiné de façons différentes pour nous indiquer les six dernières Sephiroth (chap. 1er).

1. Je crois rendre service aux lecteurs en publiant une partie du commentaire de Fabre d'Olivet sur ce nom mystérieux dont l'étude est, à dessein, à peine abordée par les écrivains en occulte :

« Ce nom offre d'abord le signe indicateur de la vie, doublé, et formant la racine essentiellement vivante EE (הה). Cette racine n'est jamais employée comme nom et c'est la seule qui jouisse de cette prérogative. Elle est, dès sa formation, non seulement un verbe, mais un verbe unique dont tous les autres ne sont que des dérivés : en un mot le verbe הוה (EVE) être-étant. Ici, comme on le voit, et comme j'ai eu soin de l'expliquer dans ma grammaire, le signe de la lumière intelligible ו (Vô) est au milieu de la racine de vie. Moïse, prenant ce verbe par excellence pour en former le nom propre de l'Être des Êtres, y ajoute le signe de la manifestation potentielle et de l'éternité י (I) et il obtient יהוה (IEVE) dans lequel le facultatif étant se trouve placé entre un passé sans origine et un futur sans terme. Ce nom admirable signifie donc exactement l'Être-qui-est-qui-fut-et-qui-sera. »

M. Franck, interprétant les Kabbalistes, dit aussi : « Quoique tous également nécessaires, les attributs et les distinctions que les Sephiroth expriment ne peuvent pas nous faire comprendre la nature divine de la même hauteur ; mais ils nous la représentent sous divers aspects que dans le langage des Kabbalistes on appelle des visages ou des personnes[1]. »

Mais c'est Kircher qui va nous éclairer tout à fait en nous montrant dans une seule phrase l'origine des travaux modernes sur l'unité de la force répandue dans l'Univers, travaux poursuivis avec tant de fruit par Louis Lucas[2] ; écoutons notre auteur :

« *C'est pourquoi toutes les Sephiroth ou Nombres sont une seule et même force modifiée différemment suivant les milieux qu'elle traverse*[3]. »

Bientôt la substance divine va, par de nouvelles modifications, donner naissance à des conceptions encore inconnues manifestées par les vingt-deux lettres. Ici les grandes lois qui régissent la nature vont apparaître une à une dans les applications analogiques qu'emploie l'auteur du Sepher en parlant de l'Univers, de l'année et de l'homme.

La première distinction apparaît dans la division ternaire des lettres qui se partagent en mères, doubles (exprimant deux sons, l'un positif, fort, et l'autre négatif, doux) et simples (n'exprimant qu'un son).

Cette idée de la Trinité se retrouve partout dans le Sepher. Elle est surtout bien développée dans le chapitre III où l'on montre sa constitution : un positif (ש) S le Feu ; un négatif, l'Eau (מ) M ; et enfin un neutre, l'Air A (א), intermédiaire entre les deux et résultant de leur action réciproque.

Considérons chaque Trinité comme une seule personne et nous allons voir apparaître une Trinité positive, une Trinité négative et l'Unité qui les accorde dans le Septénaire comme le dit le texte :

« *Sept parties sont constituées par deux Ternaires au milieu desquels se tient l'unité.* »

De même le duodénaire est formé de quatre ternaires opposés deux à deux.

Dans ces quelques chiffres sont cependant contenues toutes les

1. Franck, *la Kabbale*.
2. Voyez l'*Occultisme contemporain*, par Papus (chez Carré).
3. Kircher, *Œdipus Ægyptiacus* (*Cabala Hebræorum*, § 11).

lois que la Science occulte considère comme les lois primordiales, les *pourquoi* de la Nature.

Et cela est si vrai que l'auteur termine son livre en synthétisant dans une seule phrase les lois qu'il a analysées précédemment.

A côté de cette évolution, partie de la Divinité pour se répandre à travers la création, dont l'idée est, en somme, assez claire, apparaissent, de place en place, des passages obscurs dont le sens se rapporte aux pratiques divinatoires, et par suite occultes, du sanctuaire.

Quelques lettres de l'alphabet suffisent pour exprimer un nombre incalculable d'idées et cela par leur simple combinaison. Ainsi voici trois lettres l'N l'M et l'O qui vont exprimer une idée entièrement différente suivant qu'on les écrira NOM ou MON. C'est à ces combinaisons des lettres et par suite des nombres et des idées que se rapportent les deux cent trente et une portes de la fin du chapitre II et les maisons du chapitre IV.

Les deux cent trente et une portes se rattachent à la pratique d'une table appelée Ziruph en Kabbale et indiquant tous les mots que peuvent former les vingt-deux lettres, substituées les unes aux autres. Mais, dans le cas qui nous occupe, voici l'explication de Guillaume Postel :

Multipliez les vingt-deux lettres par les onze nombres (les dix Sephiroth + l'ineffable), vous obtiendrez deux cent quarante-deux desquels vous retrancherez les nombres pour n'avoir plus que les portes occultes, ce qui vous donnera 242 — 11 = 231 portes.

La table des substitutions sert à remplacer la première lettre de l'alphabet par la dernière, la deuxième par l'avant-dernière et ainsi de suite.

Prenons un exemple du français, l'alphabet :

A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V X Y Z deviendra :
Z Y X V U T S R Q P O N M L K J I H G F E D C B A,

si bien que pour écrire ART on écrira en lisant l'alphabet placé au dessous ZHF. Cette méthode combinée avec la suivante est d'un grand secours pour l'usage pratique de la Rota de Guillaume Postel [1].

Le deuxième passage (fin du chapitre IV) se rapporte au nombre de combinaisons que peuvent former un certain nombre de lettres ;

1. Voyez Eliphas Levi, *Rituel de Haute Magie*, chapitre XXI.

ainsi deux lettres ne peuvent former que deux combinaisons, trois peuvent en former six. Ex. :

1. A B C
2. A C B
3. B A C
4. B C A
5. C A B
6. C B A

et ainsi de suite d'après une loi mathématique. Comme on peut le voir, le Sepher Jesirah est déductif, il part de l'idée de Dieu pour descendre dans les phénomènes naturels. Les deux livres dont il me reste à parler, sont établis l'un d'après le système du Sepher Jésirah, c'est celui intitulé : Les trente-deux voies de la Sagesse. L'autre est inductif, il part de la Nature pour remonter à l'idée de Dieu, et présente un système d'évolution remarquable en cela qu'il offre une analogie digne d'intérêt avec les idées modernes et les données de la Théosophie[1]. Je veux parler des *cinquante portes de l'intelligence.*

D'après les Kabbalistes, chacun de ces deux systèmes procède d'une des premières Sephiroth. Les trente-deux voies de la Sagesse dérivent de Chochmah et les cinquante portes de l'Intelligence de Binah, comme l'enseigne Kircher :

« De même que les trente-deux voies de la Sagesse, émanées de la Sagesse, se répandent dans le cercle des choses créées, de même de Binah, c'est-à-dire de l'Intelligence que nous avons vu être l'Esprit saint, s'ouvrent cinquante portes qui conduisent auxdites voies ; leur but est de conduire à l'usage pratique des trente-deux voies de la Sagesse et de la Puissance.

« On les appelle Portes parce que personne ne peut, d'après les cabalistes, parvenir à une notion parfaite des voies susdites s'il n'est d'abord entré par ces Portes. »

1. Voyez la seconde partie du *Traité élémentaire de Science occulte.*

LES 50 PORTES DE L'INTELLIGENCE

1re CLASSE

PRINCIPES DES ÉLÉMENTS

Porte 1 — (la plus infime) Matière première, Hyle, Chaos.
— 2 — Vide et inanimé : ce qui est sans forme.
— 3 — Attraction naturelle, l'abîme.
— 4 — Séparation et rudiments des Éléments.
— 5 — Élément Terre ne renfermant encore aucune semence.
— 6 — Elément Eau agissant sur la Terre.
— 7 — Élément de l'Air s'exhalant de l'abîme des eaux.
— 8 — Élément Feu échauffant et vivifiant.
— 9 — Figuration des Qualités.
— 10 — Leur attraction vers le mélange.

2e CLASSE

DÉCADE DES MIXTES

Porte 11 — Apparition des Minéraux par la disjonction de la terre.
— 12 — Fleurs et sucs ordonnés pour la génération des métaux.
— 13 — Mers, Lacs, Fleurs sécrétés entre les alvéoles (de la Terre).
— 14 — Production des Herbes, des Arbres, c'est-à-dire de la nature végétante.
— 15 — Forces et semences données à chacun d'eux.
— 16 — Production de la Nature sensible, c'est-à-dire
— 17 — Des Insectes et des Reptiles.
— 18 — Des Poissons } chacun avec ses propriétés
— 19 — Des Oiseaux } spéciales.
— 20 — Procréation des Quadrupèdes.

3e CLASSE

DÉCADE DE LA NATURE HUMAINE

Porte 21 — Production de l'homme.
— 22 — Limon de la Terre de Damas, Matière.
— 23 — Souffle de Vie, Ame ou
— 24 — Mystère d'Adam et d'Ève.
— 25 — Homme-Tout, Microcosme.

Porte 26 — Cinq puissances externes.
— 27 — Cinq puissances internes.
— 28 — Homme Ciel.
— 29 — Homme Ange.
— 30 — Homme image et similitude de Dieu.

4e CLASSE

ORDRES DES CIEUX, MONDE DES SPHÈRES

Porte 31 Ciel De la Lune.
— 32 De Mercure.
— 33 De Vénus.
— 34 Du Soleil.
— 35 De Mars.
— 36 De Jupiter.
— 37 De Saturne.
— 38 Du Firmament.
— 39 Du premier Mobile.
— 40 Empyrée.

5e CLASSE

DES NEUF ORDRES D'ANGES, MONDE ANGÉLIQUE

Porte	41	— Animaux saints	Séraphins.
—	42	— Ophanim, c.-à-d. Roues	Chérubins.
—	43	— Anges grands et forts	Trônes.
—	44	— Haschemalim c.-à-d.	Dominations.
—	45	— Seraphim c.-à-d.	Vertus.
—	46	— Malachim	Puissances.
—	47	— Elohim	Principautés.
—	48	— Ben Elohim	Archanges.
—	49	— Chérubin	Anges.

6e CLASSE

EN-SOPH, DIEU IMMENSE

MONDE SUPERMONDAIN ET ARCHÉTYPE

Porte 50 — Dieu, Souverain Bien, Celui que l'homme mortel n'a pas vu, ni qu'aucune recherche de l'esprit n'a pénétré. C'est là la 50e porte à laquelle Moïse ne parvint pas.

Et telles sont les cinquante portes par lesquelles le chemin est préparé de l'Intelligence ou l'Esprit Saint vers les 32 voies de la Sagesse au scrutateur soucieux et obéissant à la loi.

« Les 32 voies de la Sagesse sont les chemins lumineux par lesquels les saints hommes de Dieu peuvent, par un long usage, une longue expérience des choses divines et une longue méditation sur elles, parvenir aux centres cachés. » KIRCHER.

LES 32 VOIES DE LA SAGESSE

La première voie est appelée Intelligence admirable, couronne suprême. C'est la lumière qui fait comprendre le principe sans principe et c'est la gloire première ; nulle créature ne peut atteindre son essence.

La seconde voie c'est l'Intelligence qui illumine ; c'est la couronne de la Création et la splendeur de l'Unité suprême dont elle se rapproche le plus. Elle est exaltée au-dessus de toute tête et appelée par les Kabbalistes : La Gloire seconde.

La troisième voie est appelée Intelligence sanctifiante et c'est la base de la Sagesse primordiale, appelée créatrice de la Foi. Ses racines sont אמן. Elle est parente de la foi qui en émane en effet.

La quatrième est appelée Intelligence d'arrêt ou réceptrice, parce qu'elle se dresse comme une borne pour recevoir les émanations des intelligences supérieures qui lui sont envoyées. C'est d'elle qu'émanent toutes les vertus spirituelles par la subtilité. Elle émane de la couronne suprême.

La cinquième voie est appelée Intelligence radiculaire, parce que, égale plus que tout autre à la suprême unité, elle émane des profondeurs de la Sagesse primordiale.

La sixième voie est appelée Intelligence de l'influence médiane, parce que c'est en elle que se multiplie le flux des émanations. Elle fait influer cette affluence même sur les hommes bénis qui s'y unissent.

La septième voie est appelée Intelligence cachée, parce qu'elle fait jaillir une splendeur éclatante sur toutes les vertus intellectuelles qui sont contemplées par les yeux de l'esprit et par l'extase de la foi.

La huitième voie est appelée Intelligence parfaite et absolue. C'est d'elle qu'émane la préparation des principes. Elle n'a pas de racines auxquelles elle adhère, si ce n'est dans les profondeurs de

la Sphère Magnificence de la substance propre de laquelle elle émane.

La neuvième voie est appelée Intelligence mondée. Elle purifie les Numérations, empêche et arrête le bris de leurs images ; car elle fonde leur unité afin de les préserver par son union avec elle de la destruction et de la division.

La dixième voie est appelée Intelligence resplendissante, parce qu'elle est exaltée au-dessus de toute tête et a son siège dans BINAH; elle illumine le feu de tous les luminaires et fait émaner la force du principe des formes.

La onzième voie est appelée Intelligence du feu. Elle est le voile placé devant les dispositions et l'ordre des semences supérieures et inférieures. Celui qui possède cette voie jouit d'une grande dignité, c'est d'être devant la face de la cause des causes.

La douzième voie est appelée Intelligence de la lumière, parce qu'elle est l'image de la magnificence. On dit qu'elle est le lieu d'où vient la vision de ceux qui voient des apparitions.

La treizième voie est appelée Intelligence inductive de l'Unité. C'est la substance de la Gloire; elle fait connaître la vérité à chacun des esprits.

La quatorzième voie est appelée Intelligence qui illumine, c'est l'institutrice des arcanes, le fondement de la Sainteté.

La quinzième voie est appelée Intelligence constitutive parce qu'elle constitue la création dans la chaleur du monde. Elle est elle-même, d'après les Philosophes, la chaleur dont l'Écriture parle (Job, 38), la chaleur et son enveloppe.

La seizième voie est appelée Intelligence triomphante et éternelle, volupté de la Gloire, paradis de la volupté préparé pour les justes.

La dix-septième voie est appelée Intelligence dispositive. Elle dispose les pieux à la fidélité et par là les rend aptes à recevoir l'Esprit-Saint.

La dix-huitième voie est appelée Intelligence ou Maison de l'affluence. C'est d'elle qu'on tire les arcanes et les sens cachés qui sommeillent dans son ombre.

La dix-neuvième voie est appelée Intelligence du secret ou de toutes les activités spirituelles. L'affluence qu'elle reçoit vient de la Bénédiction très élevée et de la gloire suprême.

La vingtième voie est appelée Intelligence de la Volonté Elle prépare toutes les créatures et chacune d'elles en particulier à la démonstration de l'existence de la Sagesse primordiale.

La vingt et unième voie est appelée Intelligence qui plaît à celui

qui cherche; elle reçoit l'influence divine et influe par sa bénédiction sur toutes les existences.

La vingt-deuxième voie est appelée Intelligence fidèle, parce qu'en elle sont déposées les vertus spirituelles qui y augmentent jusqu'à ce qu'elles aillent vers ceux qui habite sous son ombre.

La vingt-troisième voie est appelée Intelligence stable. Elle est la cause de la consistance de toutes les numérations (Sephiroth).

La vingt-quatrième voie est appelée Intelligence imaginative. Elle donne la ressemblance à toutes les ressemblances des êtres qui d'après ses aspects sont créés à sa convenance.

La vingt-cinquième voie est appelée Intelligence de Tentation ou d'épreuve, parce que c'est la première tentation par laquelle Dieu éprouve les pieux.

La vingt-sixième voie est appelée Intelligence qui renouvelle parce que c'est par elle que DIEU (béni soit-il) renouvelle tout ce qui peut être renouvelé dans la création du monde.

La vingt-septième voie est appelée Intelligence qui agite. C'est en effet d'elle qu'est créé l'Esprit de toute créature de l'Orbe suprême et l'agitation, c'est-à-dire le mouvement auquel elles sont sujettes.

La vingt-huitième voie est appelée Intelligence naturelle. C'est par elle qu'est parachevée et rendue parfaite la nature de tout ce qui existe dans l'Orbe du Soleil.

La vingt-neuvième voie est appelée Intelligence corporelle. Elle forme tout corps qui est corporifié sous tous les orbes et son accroissement.

La trentième voie est appelée Intelligence collective parce que c'est d'elle que les Astrologues tirent par le jugement des étoiles et des signes célestes, leurs spéculations et les perfectionnements de leur science d'après les mouvements des astres.

La trente et unième voie est appelée Intelligence perpétuelle. Pourquoi? Parce qu'elle règle le mouvement du Soleil et de la Lune d'après leur constitution et les fait graviter l'un et l'autre dans son orbe respectif.

La trente-deuxième voie est appelée Intelligence adjuvante parce qu'elle dirige toutes les opérations des sept planètes et de leurs divisions et y concourt.

Voici l'usage pratique de ces 32 voies.

Les Cabalistes, quand ils veulent interroger Dieu par une voie quelconque des choses naturelles, s'y prennent ainsi :

D'abord ils consultent dans une préparation antérieure les 32

endroits du 1[er] chapitre de la Genèse, c'est-à-dire les voies des choses créées, et exercent sur elles leur étude [1].

Puis par le moyen de certaines oraisons tirées du nom ELOIM (אלהים ils prient Dieu de leur accorder largement la lumière nécessaire à la voie cherchée et se persuadent, par des cérémonies convenables, qu'ils sont adeptes à la Lumière de la Sagesse, si bien qu'ils se tiennent, par leur foi inébranlable et leur ardente charité, dans le cœur du monde pour l'interroger. Pour que l'oraison ait dès lors une plus grande puissance, ils se servent du nom de 42 lettres [2] et par lui pensent qu'ils obtiendront ce qu'ils demandent.

*
* *

Les lecteurs curieux de nouveaux détails sur la Kabbale en trouveront dans les récits de tous les Kabbalistes contemporains, Éliphas Levi, Stanislas de Guaita, Joséphin Peladan, Alber Jhouney. Ceux qui désirent pénétrer au fond du système kabbalistique esquissé symboliquement dans *le Sepher Jesirah* trouveront des développements considérables dans mon étude sur le *Tarot des Bohémiens*, gros volume de près de 400 pages, basé sur le 3[e] nom divin.

1. Dans le 1[er] chapitre de la Genèse le nom divin Ælohim est mentionné 32 fois.

2. Ce nom est tiré des combinaisons du Tétragramme; voy. Kircher, *op. cit.*

TROISIÈME PARTIE

BIBLIOGRAPHIE RÉSUMÉE DE LA KABBALE

CHAPITRE I[er]

INTRODUCTION A LA BIBLIOGRAPHIE DE LA KABBALE

INTRODUCTION A LA BIBLIOGRAPHIE DE LA KABBALE

§ 1. — Préface.

Il n'existe pas, à notre connaissance du moins, de bibliographie spéciale de la Kabbale en langue française. On trouve bien dans les manuels courants des listes d'ouvrages classés sous cette rubrique; mais ces listes sont faites sans ordre et sans méthode et sont très incomplètes. Mêmes remarques à faire pour les articles des dictionnaires consacrés à la Kabbale et les quelques volumes auxquels on renvoie, sauf pour l'étude consacrée à cette question dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques.*

Il y avait donc là une lacune très préjudiciable aux chercheurs sérieux, lacune que nous avons essayé de combler dans la faible mesure de nos moyens. Notre but est donc moins de présenter une interminable liste d'ouvrages cueillis à droite et à gauche (ce qui aurait déjà quelque utilité), que d'établir certaines divisions dans cette liste, et par suite d'éviter de longues recherches aux philosophes et aux historiens qui, à la suite des travaux d'A. Franck sur la Kabbale et d'autres éminents critiques sur l'École d'Alexandrie et les doctrines néoplatoniciennes, cherchent de plus en plus à approfondir ces questions.

Il nous faudra tout d'abord passer en revue les principales bibliographies faites à l'étranger ou dans les derniers siècles sur la Kabbale. Nous aurons à établir le caractère spécial de chacun de ces travaux, leur utilité ou leurs défauts.

A ce propos, nous indiquerons les sources diverses auxquelles nous avons puisé, car le premier devoir de l'écrivain est de « rendre à César ce qui appartient à César », quitte à perdre un peu de prestige et à gagner beaucoup de satisfaction morale.

C'est alors que nous pourrons aborder avec quelque fruit la bibliographie proprement dite, divisant les livres d'après les idiomes dans lesquels ils sont écrits, puis d'après les sujets traités, enfin condensant en une courte liste les ouvrages les plus indispensables à connaître. Nous prendrons également soin d'établir dans ces grandes divisions d'autres séparations plus accessoires, comme la distinction entre les ouvrages d'études purement scientifiques sur la Kabbale, d'avec les œuvres produites par les kabbalistes mystiques et inspirées par la Kabbale. Nous espérons ainsi atteindre au mieux notre but, qui est, avant tout, d'être utile, et de faciliter la tâche à ceux qui, plus compétents que nous-même, voudront bien mettre nos efforts à contribution.

§ 2. — PRINCIPALES BIBLIOGRAPHIES KABBALISTIQUES

Une étude détaillée sur chacun des écrivains qui se sont occupés de la bibliographie de la Kabbale demanderait à elle seule, un volume. On ne peut donc attendre de nous une analyse complète de chacun de ces ouvrages. Nous nous contenterons d'indiquer rapidement le caractère général des principales de ces bibliographies, renvoyant le lecteur curieux de détails plus amples à la Bibliothèque Nationale, dont nous donnons les numéros du catalogue, ce qui facilitera et abrégera beaucoup les recherches.

Jean Buxtorf

Jean Buxtorf est le chef d'une famille qui, pendant deux siècles, s'est rendue célèbre dans la littérature hébraïque[1]. Il naquit le 25 décembre 1564, à Camen en Westphalie et mourut à Bâle le 13 septembre 1629. Il professa pendant trente-huit ans l'hébreu dans cette ville.

Johan Buxtorfi. — *De Abreviationis hebraicis liber novus et copiosus cui assesserunt operis talmudici brevis recencio, cum ejusdem librorum et capitum Indici item « Bibliotheca rabbinica » novo ordine alphabetico disposita Basilea, typis Conradi Waldkirchi impensis Ludovici Konig*, 1613, In-8°. (Bib. Nat. A. 7505).

1. *Biographie Universelle*, t. 6.

Ce petit volume de 335 pages, quoique incomplet, a une très grande valeur, car c'est le premier travail aussi sérieusement établi. Il fut complété par les travaux ultérieurs de l'auteur et de son fils.

Il est imprimé de droite à gauche à l'inverse de nos ouvrages ordinaires. Le travail suivant est cependant bien plus complet.

BARTOLOCCI

Sinon par ordre de date du moins par ordre d'importance, la première grande bibliographie se rapportant à la Kabbale est celle de Bartolocci.

Bartolocci (Jules) était un religieux italien de l'ordre de saint Bernard. Il passa la plus grande partie de sa vie à professer la langue hébraïque au collège de la Sapience à Rome. Il naquit en 1613 à Celano, dans l'Abruzze, et mourut d'apoplexie le 1er novembre 1687.

BIBLIOTHECA MAGNA RABBINICA. — *De scriptoribus et scriptis rabbinicis, ordine alphabitico hebraice et latine digestis, auctore D. Iulio Bartoloccio de Celleno, Congreg. S. Bernardi Reform. Ord. Cistere et S. Sebastiani ad Catacumbes Abbato*, 4 vol., Rome, 1678-92 (Bib. Nat. A. 764).

Cette bibliographie est établie sur le plan alphabétique. Les quatre volumes in-folio qui la constituent sont imprimés en deux colonnes ; le commencement du volume est à droite en ouvrant l'ouvrage comme pour les livres en langue hébraïque, de plus tous les passages hébreux cités sont traduits en latin et de nombreuses tables, minutieusement établies, permettent de se retrouver très facilement dans cette immense quantité de sujets traités.

On trouve à propos de chaque sujet une bibliographie, non seulement des ouvrages hébraïques, mais encore de tous les traités sur la question. Ainsi par exemple on voit à la page 166 du tome 1er une étude sur *les Points* suivie de renvois bibliographiques de vingt-trois ouvrages hébraïques et de sept ouvrages latins.

Chacun de ces renvois est établi, le plus souvent, par chapitre et par page, c'est dire toute la conscience qui a présidé à l'édification de cet admirable traité[1].

1. Il y a environ 4000 ouvrages écrits en langue hébraïque, cités dans le cours de cet important travail.

L'ouvrage de Bartolocci a été continué et complété par le suivant.

IMBONATUS. — *Bibliotheca latina-hebraica sive de scriptoribus latinis qui ex diversis nationibus, contra Judæos, vel de re hebraica utcumque scripsere : additis observationibus criticis, et philologico-historicis, quibus quæ circa patriam, ætatem, vitæ institutum, mortemque; auctorum consideranda veniunt, exponuntur, auctore et vindice* P. CAROLO IOSEPH IMBONATO MEDIOLANCASI, *Cong. S. Bernardi Ord. Cistere Monacho*, Rome, 1694, in-folio (Bib. Nat. A. 765).

On y retrouve les mêmes qualités que dans la *Bibliothèque Rabbinique*.

* * *

Nous trouvons maintenant, toujours par ordre de date :

BASNAGE. — *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent,* Rotterdam, 1707, in-12, 5 vol. (Bib. nat. H. 6947-52).

Ce traité contient une table des auteurs cités d'où l'on peut tirer de sérieux renseignements bibliographiques.

* * *

Nous arrivons enfin à l'un de ceux qui ont le plus contribué à la diffusion de ces études :

WOLF

Wolf (Jean-Christophe) est né le 21 février 1683 à Wernigerode dans la Haute-Saxe. Il mourut le 25 juillet 1739 à cinquante-six ans.

O. CHRISTOPH. WOLF. — *Bibliotheca hebræa, sive notitia tum auctorum hebraicorum cujuscumque ætatis, tum scriptorum, quæ vel hebraice primum exarata, vel ab aliis conversa sunt, ad nostram ætatem deducta*, Hambourg et Leipsig, 1715, 4 vol., in-4°, Bib. Nat.) (Invent. A. 2967.

Le tome premier contient la notice des auteurs hébreux au nombre de 2231 ; le second, l'indication bibliographique de tous les ouvrages imprimés ou manuscrits relatifs à l'Ancien Testament, à la Mashore, au Talmud et à la grammaire hébraïque, la bibliothèque judaïque et antijudaïque ; la notice des paraphrases chaldaïques, des livres sur la cabale, et enfin des écrits anonymes

des Juifs. Les deux derniers volumes renferment les corrections et les suppléments [1].

L'ouvrage de Wolf est imprimé sans colonnes de gauche à droite. Il contient aussi le traité de *Gaffarel* sur les manuscrits dont s'est servi Pic de la Mirandole : *accedit in calce* JACOBI GAFFARELLI *index codicum cabbalistic, mss, quibus Jo. Picus Mirandulanus comes, usus est.*

Les quatre volumes de Wolf, abrégés du travail de Bartolocci avec de nombreuses additions d'ouvrages plus récents que la *Magna Bibliotheca rabbinica,* formeraient un ensemble presque parfait sans une singulière manie qui déprécie beaucoup d'ouvrages de l'auteur. Cette manie consiste à retraduire en latin les titres d'ouvrages et les noms d'auteurs quels qu'ils soient, sauf toutefois pour les auteurs allemands dont le nom est bien traduit en latin, mais dont les ouvrages sont mentionnés dans la langue originale. Il résulte de là une confusion regrettable dans l'esprit du chercheur et des difficultés qu'on aurait dû éviter dans un recueil bibliographique. Aussi conseillons-nous de recourir toujours de préférence à l'ouvrage de Bartolocci, sauf pour les auteurs modernes. Pour donner au lecteur un exemple du genre de Wolf, il lui suffit de se reporter aux listes que nous donnons d'après lui.

*
* *

Citons, pour terminer, comme beaucoup plus modernes les deux ouvrages suivants dont le dernier ne nous est malheureusement connu que de nom.

FURST. — *Bibliotheca Judaïca: Bibliographisches Handbruch umfassend die « Druckwerke der Jüdischen Literatur » einschliesslich der überjudenund judenthum veroffentlichten Schriften nach alfabetischer ordnung der verfasser bearbeitet. Mit einer Geschichte der Judischen Bibliographie Sowie mit indices versehen und Herausgegeben, von* D. JULIUS FURST, *leherer an der universitat zu Leipzig. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann,* 1863 (Bib. Nat., Q. 5139, 5140, 5141).

Rien de bien particulier à signaler dans ce travail que le dictionnaire hébraïque, placé à la fin du troisième volume et qui est imprimé comme un de nos dictionnaires, c'est-à-dire de gauche à droite.

Catalogue of hebraica and hudaïca in the library of the corporation of the City of London, Londres 1891, gr. in.-8° de 231 pages.

1. Weiss, *Biograph. Univ.,* t. 45.

§ 3. — NOS SOURCES

Outre les ouvrages précédents, nous avons consulté les listes placées à la fin des études sur la Kabbale dans la plupart des encyclopédies.

C'est ainsi que nous citerons spécialement la *Grande Encyclopédie* (article de M. Isidore Loëb), l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger (article « Kabbale » de M. Nicolas), le *Dictionnaire de la conversation*, le *Dictionnaire encyclopédique* de Larrousse, l'*Encyclopédie* de Diderot (article « Cabbale » de l'abbé Pestré suivi d'une note de d'Alembert, cet article est un des meilleurs qui aient été publiés sur la question), la *Biographie universelle* de Michaud (article de M. Tabaraud).

Et parmi les étrangers l'*Englisch cyclopédia*, l'*Encyclopédia Britannica* et la *Bibliotheca britannica* de Watt, bibliographie très remarquable à différents points de vue.

*
* *

Parmi les ouvrages qui nous ont été d'une très grande utilité pour l'établissement de notre bibliographie, nous citerons en première ligne celui de M. Ad. Franck sur *la Kabbale* qui constitue le seul recueil français dans lequel on trouve une bonne bibliographie du sujet.

Nous ne parlerons pas de *Basnage*, *Bartolocci*, *Buddeus*, *Buxtorf*, *Imbonatus*, *Isid. Loëb*, *Molitor*, *Wolf* et *Watt* auxquels nous avons emprunté quelque peu.

Les *collections de la Bibliothèque Nationale* sur la Kabbale nous ont également fourni quelques numéros de notre liste.

Enfin nous ne saurions terminer sans signaler de quelle utilité nous a été la *bibliothèque particulière* de notre ami *Stanislas de Guaita*, le kabbaliste justement estimé, pour le catalogue des ouvrages mystiques sur la question.

PLAN DE NOTRE BIBLIOGRAPHIE.

1° *Ordre.*

Nous avons classé les ouvrages d'une part par idiomes, d'autre part par matières traitées.

La classification par idiomes a été faite d'après l'ordre même de nos recherches.

La classification par matières a été faite d'après l'ordre adopté par les catalogues de la Bibliothèque Nationale. Nous y avons ajouté quelques rubriques tirées de notre classification générale des ouvrages se rapportant à la tradition hébraïque.

2° *Sources. — Caractère de chaque ouvrage.*

Chacun des ouvrages cités est précédé d'un numéro d'ordre.

Entre le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage ou avant ce titre quand l'ouvrage est anonyme, on trouve une lettre qui indique *la source* d'où nous avons tiré l'indication dudit ouvrage.

A la fin des indications bibliographiques on trouve des indications particulières :

(**SCT**). Si le caractère de l'ouvrage est surtout purement *scientifique*, s'il s'agit d'une étude didactique ou bibliographique.

(**MYS**). Si l'ouvrage est d'origine ou de tendances *occultistes* ou *mystiques*.

(**PHIL**). Si l'ouvrage est surtout *philosophique*.

3° *Tables alphabétiques.*

Enfin, pour permettre au chercheur la plus grande facilité possible, nous avons ajouté à notre bibliographie deux tables alphabétiques, l'une par noms d'auteurs, l'autre par titres d'ouvrages.

On voit par tous ces détails que nous avons cherché avant tout à faire œuvre utile, à épargner, aux autres, les tâtonnements que nous avons personnellement éprouvés dans ces recherches; notre plus vif désir est maintenant d'être pillé le plus souvent possible au plus grand profit de l'étude. Nous voudrions surtout voir cette bibliographie incomplète et résumée, reprise et agrandie par un auteur plus compétent que nous-même. La France aurait ainsi un ouvrage à peine indiqué par cet essai, ouvrage que nos trop nombreuses occupations nous interdisent pour l'instant d'entreprendre. Nous avons défriché le terrain; qui voudra bien maintenant le faire prospérer?

CATALOGUE DES SOURCES DE NOTRE BIBLIOGRAPHIE.

(B).	Basnage.
(BC).	Bartolocci.
(BD).	Buddeus.
(BN).	Bibliothèque Nationale.
(BX).	Buxtorf.
(DV).	(*Divers auteurs*).
(F).	Ad. Franck.
(G).	Bibliothèque de Guaita.
(I)	Imbonatus.
(L).	Isidore Loëb.
(M).	Molitor.
(P).	Papus.
(W).	Wolf.
(Wt).	Watt.

CARACTÈRE DE CHAQUE OUVRAGE.

(SCT) *Scientifique* (Bibliographies, études didactiques, etc.).

(MYS) *Mystique* (Inspiré par la Science Occulte ou à tendances mystiques).

(PHIL) *Philosophique* (Intermédiaire entre les caractères précédents).

CHAPITRE II

CLASSIFICATION PAR IDIOMES

§ 1. — OUVRAGES EN LANGUE FRANÇAISE

1. Ad. Franck (**P**), *La Kabbale*, Paris, 1843, in-8° (**SCT**).

2. Richard Simon (**F**), *Histoire critique du Vieux Testament* (**SCT**).

3. Burnet (**F**), *Archéologie philosophique*, chap. IV (**SCT**).

4. Hottinger (**F**), *Théorie philosophique* (**SCT**).

5. Basnage (**F**), *Histoire des Juifs* (**SCT**).

6. E. Amelineau (**F**), *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, 1 vol. in-4°, paru en 1887 (Bib. nat. O³ A 690) (**SCT**).

7. Paul Adam (**P**), *Etre*, roman (**MYS**).

8. Amaravella (**P**), *La Constitution du microcosme* (revue *le Lotus*) (**MYS**).

9. F. Ch. Barlet (**P**), *Essai sur l'évolution de l'Idée*, 1891, in-18° (**SCT** et **PHIL**).

10. Berthelot (**P**), *Des origines de l'Alchimie*, Paris, 1887, in-8° (**SCT**).

11. De Brière (**P**), *Essai sur le symbolisme antique des peuples de l'Orient*, Paris, 1854, in-8° (**SCT**).

12. René Caillié (**P**), *L'Étoile, la Revue des Hautes Études* (articles divers). Avignon, 1889-92 (**MYS**).

13. Augustin Chaboseau (**P**), *Essai sur la philosophie bouddhique*, p. 156 et 157, Paris, 1891, in-8° (**PHIL**).

14. P. Christian (**P**), *L'Homme rouge des Tuileries*, Paris, 1854, in-8° (**MYS**).

15. (Divers) (**P**), *Congrès spirite de* 1889, 1 vol. in-8°, p. 70, 89 et suivantes (**MYS**).

16. Court de Gébelin (**P**). Œuvres (**PHIL**).

17. Henry Delaage (**P**), *La Science du vrai*, Paris, 1884, in-18° (**PHIL**).

18. Louis Figuier (**P**), *L'Alchimie* (**PHIL** et **SCT**).

19. Paul Gibier (**P**), *Analyse des choses* (**MYS**).

20. Eliphas Levi (**P**), *Dogme et rituel de la haute Magie*, Paris, 1854, in-8°; *La clef des grands mystères*; *Histoire de la Magie*; *Fables et symboles* (**MYS** et **SCT**).

21. Fabre d'Olivet (**P**), *La Langue hébraïque restituée*, Paris, 1825, 2 vol. in-4° (**PHIL** et **SCT**).

22. S. de Guaita (**P**), *Au Seuil du Mystère*, Paris, 1890, in-8° (**SCT** et **MYS**); *Le Temple de Satan*, Paris, 1891, in-8° (**MYS**).

23. Alber Jhouney (**P**), *Le Royaume de Dieu*, Paris, 1888, in-8° (**MYS**).

24. H. C. Agrippa (**P**), *Philosophie occulte*, 2 vol., *La Haye*, 1727, in-8° (**SCT** et **MYS**).

25. Lacour (**P**), *Les Æloim ou dieux de Moïse*, Bordeaux, 1839, in-8° (**MYS**).

26. Lacuria (**P**), *Harmonies de l'Être exprimées par les nombres*, Paris, 1853, in-8° (**MYS**).

27. Léonce de Larmandie (**P**), *Eoraka*, roman, Paris, 1891, in-8° (**MYS**).

28. Julien Lejay (**P**), *La Science secrète*, Paris, 1890, in-8° (**MYS** et **PHIL**).

29. Lenain (**P**), *La Science cabalistique*, Amiens, 1823, in-8° (**MYS**).

30. Jules Lermina (**P**), *A Brûler*, nouvelle, Paris, 1889, in-8° (**MYS**).

31. Emile Michelet (**P**), *L'Ésotérisme dans l'art*, Paris, 1891, in-18° (**MYS**).

32. Molitor (**P**), *La Philosophie de la Tradition*, Paris, 1834, in-8° (**MYS**).

33. George Montière (**P**), *La Chute d'Adam*, Paris, 1890 (revue l'*Initiation*) (**MYS**).

34. Papus (**P**), *Traité élémentaire de Science occulte*, Paris, 1887, in-8° (**MYS**); *le Tarot des Bohémiens*. Paris, 1889, gr. in-8° (**MYS** et **PHIL**); *Traité méthodique de Science occulte*, Paris, 1891, gr. in-8° (**PHIL** et **SCT**).

35. Joséphin Peladan (**P**), *La Décadence latine*, 11 vol., Paris, 1884-91, in-18° (**MYS**).

36. ALBERT POISSON (**P**), *Théories et symboles des Alchimistes*, Paris, 1891, in-8° (**PHIL**).

37. DUCHESSE DE POMAR (**P**), *Théosophie sémitique*, Paris, 1887, in-8° (**MYS**).

38. ABBÉ ROCA (**P**), *Nouveaux Cieux, nouvelle Terre*, Paris, 1889, in-8° (**MYS**).

39. R. P. ESPRIT SABATHIER (**P**), *Ombre idéale de la sagesse universelle*, 1679 (**MYS** et **PHIL**).

40. L.-C DE SAINT-MARTIN (**P**), *Le Crocodile*, Paris, an II, in-8° (Bib. nat. Ye 10.272) (**MYS**).

41. ED. SCHURÉ (**P**), *Les Grands Initiés*, Paris, 1889, in-8° (**MYS** et **PHIL**).

42. SAINT-YVES D'ALVEYDRE (**P**), *Mission des Juifs*, Paris, 1884, gr. in-8° (**SCT** et **PHIL**).

43. J.-A. VAILLANT (**P**), *Les Rômes, histoire vraie des vrais Bohémiens*, Paris, 1854 (**MYS**).

44. G. VITOUX (**P**), *L'Occultisme scientifique*, Paris, 1891, in-8° (**MYS** et **PHIL**).

45. WRONSKI (HOENÉ) (**P**), *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain*, Paris, 1854, in-folio (**PHIL**).

46. (**P**), *De la Magie transcendante et des méthodes de guérison dans le Talmud* (**MYS**).

47. (**P**), *Le Verge de Jacob*, Lyon, 1693, in-12 (**MYS**).

48. LAGNEAU (**P**), *Harmonie mystique*, p. 1636, in-8° (**MYS**).

49. ABRAHAM LE JUIF (**G**), *La Sagesse divine*, dédié à son fils Lamech, manuscrit fin de XVIIIe siècle, 2 vol. pet. in-8° (Traduction d'un manuscrit allemand) (**MYS**).

50. GAFFAREL (**G**), *Curiosités inouïes* (**MYS**).

51. JÉROME CARDAN (**G**), *De la subtilité* (**MYS**).

52. SIEUR DE SALERNE (**G**), *La Géomancie et nomancie des anciens, la nomancie cabalistique*, in-16, 1669 (**MYS**).

53. D'ECKHARTHAUSEN (**G**), *La Nuée sur le Sanctuaire ou quelque chose dont la philosophie orgueilleuse de notre siècle ne se doute pas* (**MYS**).

54. M. P. R. Q. D. G. (**G**), *La Physique de l'Ecriture*, in-8° (**MYS**).

55. KELEPH BEN NATHAN (**G**), *La Philosophie divine, appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine, ou immuables vérités que Dieu a révélées de Lui-même et de ses œuvres dans le triple miroir analogique de l'Univers, de l'Homme et de la Révélation écrite*, 1793, in-8° (**MYS**.)

56. QUANTIUS AUCLERC (**G**), *La Threicie, ou la seule voie des*

sciences divines et humaines du culte vrai et de la morale, Paris, an VII (**MYS**).

57. L. Grassot (d. m. m.) (**G**), *La Philosophie céleste,* Bordeaux, an IX (1803), pet. in.-8° (**MYS**).

58. F. Vidal Comnèm (**G**), *L'Harmonie du Monde où il est traité de Dieu et de la Nature-Essence,* Paris, 1671, in-12 (**MYS**).

59. Pierre Fournié (clerc tonsuré) (**G**), *Ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons,* Londres, 1861, in-8° (**MYS**).

60. Drach (**G**) (Le Chevalier Drach), ancien rabbin, *De l'harmonie de l'Eglise et de la Synagogue,* Paris, 1844, 2 vol. gr. in-8° (**MYS**).

61. Adolphe Bertet (**G**) (cabaliste pur, disciple direct d'Eliphas Lévi), docteur en droit civil et en droit canon, avocat près la cour de Chambéry, *Apocalypse du Bienheureux Jean dévoilée* (Kabbale et Tarot, à toutes les pages), Paris, Arnauld de Vresse, 1861, in-8° (**MYS**).

62. Goulianof (**G**) (le chevalier de), *Essai sur les hiéroglyphes d'Horapollon et quelques mots sur la CABALE,* Paris, 1827, in-4° (**MYS**).

63. Anonyme (**G**), *Cabala Magica tripartita,* c'est-à-dire trois tables cabalistiques..., avec leur explication et leur usage, etc., S. L., 1747, in-8° (allemand et traduction française) (**PHIL** et **MYS**).

64. Isaac Orobio (**G**), *Israël vengé,* ou *Exposition naturelle des prophéties hébraïques que les chrétiens attribuent à Jésus, leur prétendu messie,* Londres, 1770, pet. in-8° (**PHIL** et **MYS**).

65. Alexandre Weill (**G**), חוקים ונסתרת אהבה (*Lois et mystères de l'Amour*), d'après les rabbins et la Kabbale, traduit d'un missel hébreu, Paris, Dentu, 1880, pet. in-8° (**PHIL** et **MYS**).

66. Lodoik (comte de Divonne, S∴I∴) (**G**), *La Voie de la Science divine* (traduction de l'anglais de Law, disciple de Böhme), précédé de la *Voix qui crie dans le désert,* Paris, 1805, in-8° (**MYS**).

67. Lopoukine (mystique cabaliste russe) (**G**), *Quelques traits de l'Eglise intérieure,* Moscou, 1801 (avec figures), in-8° (**MYS**).

68. Munck (**L**), *Mélanges de Philosophie juive et arabe,* Paris, 1859, p. 275 et 490 (**SCT**); (**L**) *La Palestine,* p. 520 et 521 (**SCT**).

69. Herzog (**DV**), *Encyclopédie,* t. VII, p. 203, 205 et 206 (**SCT**).

70. Marquis Le Gendre (**WT**), *Traité de l'Opinion,* ch. VII (**SCT**).

70 *bis*. Malfatti de Montereggio (D.) (**P**), *La Mathèse*, traduit par Ostrowski, Paris, 1839, in-8° (**MYS**)[1].

§ 2. — OUVRAGES EN LANGUE LATINE.

71. Raymond Lulle (**F**), *Œuvres*, 10 vol. in-folio, Mayence, 1721 (**PHIL**).

72. Pic de la Mirandole (**F**), *Conclusiones cabalisticæ*, Rome, 1486 (**PHIL**).

73. Reuchlin (**F**), *De Arte cabbalistica* (**PHIL**).

74. *De Verbo Mirifico* (**PHIL**).

75. H.-C. Agrippa (**F**), *De occulta philosophia* (**SCT** et **MYS**).

76. Postel (**F**), *Abscunditorum a constitutione mundi clavis*, Bâle, 1547, in-4°, et Amsterdam, 1646, in-12° (**MYS**).

77. Pistorius (**F**), *Artis cabalisticæ scriptores*, Bâle, 1587, in-folio (**PHIL** et **MYS**).

78. Kircher (**F**), *Œdipus Ægyptiacus*, Rome, 1623, in-folio (**SCT** et **PHIL**).

79. Knorr de Rosenroth (**F**), *Kabbala denudata* (**SCT** et **PHIL**).

80. Ricci (**F**), *De celesti agricultura* (**MYS** et **PHIL**).

81. Joseph Voysin (**F**), *Disputatio cabalistica* (**MYS**).

82. Georges Wachter (**F**), *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, Amsterdam, 1692, in-8° (**MYS**).

83. *Elucidarius cabalisticus*, Rome, 1706, in-8° (**PHIL**).

84. Tholuk (**F**), *De Ortu Cabbalæ*, Hambourg, 1837 (**MYS**).

85. Brucker (Jean-Jacques) (**F**), *Institutiones philosophiæ*, Leipsick, 1747, in-8°, édition refaite et annotée par Fred. Born, Leipzick, 1790 (**SCT** et **MYS**).

86. Paracelsus (**F**), *Opera*.

87. Henry Morus (**F**), *Psycho-Zoïa* ou *la Vie de l'Ame*, 1640-1647, in-8°, traduction latine, 3 vol. in-folio 1679 (**MYS**).

88. Robert Fludd (**F**), Œuvres, 5 vol. in-folio (**MYS**).

89. Van Helmont père (J.-B.) (**F**), *Ortus medicinæ*, Amsterdam, 1648-52, in-4°, Venise, 1651, in-folio (**PHIL**).

90. Mercure Van Helmont (**F**), *Alphabeté vere naturalis hebraice brevissima delineatio*, Sulgbach, 1607, in-12 (**PHIL**).

1. Au moment de mettre sous presse, nous recevons un nouvel ouvrage d'Eugène Nus : *A la recherche des destinées*, où tout un chapitre est consacré à la Kabbale. 1 vol. in-18, Paris 1891. — 70 *ter*.

91. Jacob Boehm (**F**), *Aurora*, 1612 (**MYS**).

92. *De tribus principiis*, 1619 (**MYS**).

93. Bartolocci (**F**), *Magna bibliotheca rabbinica*, 4 vol. in-folio (**SCT**).

94. Buddeus (**F**), *Introductio ad Historiam philosophiæ Hebræorum*, 1702 et 1721, in-8° (**SCT**).

95. Arias Montanus (**B**), *Antiquitatum Judaïcarum* (**PHIL**).

96. Bartenovæ (**B**), *Commentarii in Misnam* (**SCT**).

97. Boœcius (**B**), *De testid. templo Rabbinorum*, t. 1er, in-folio, Amsterdam (**MYS**).

98. Capzovii (**B**), *Introductio ad Theologiam Judaïcam* (**PHIL**).

99. Chaiim (**B**) *Comment. in Siphra Zeunitha et Synodos Cabb. denudatæ*, in-4° (**SCT**).

100. Coch (**B**), ou Cocceius (Johanne), *Duo tituli Thalmudici*, Sanhedrim et Maccoth (**SCT**).

101. Drusii (**B**), *Questiones Hebraicæ* (**PHIL**).

102. Frey (Ludor) (**B**), *Excepta Aharonis Pirush al Attorah explicationis Pentateuchum*, in-4°, Amsterdam, 1705 (**PHIL**).

103. Hoogt (**B**), *Prefatio in Biblia hebraïca*, in-8°, 2 vol., Amsterdam, 1705 (**SCT**).

104. Leusden (**B**), *Prefatio ad Bibliothecam hebraicam* in-8°, 2 vol., Amsterdam, 1680 (**SCT**).

105. Loriæ (Isaaci) (**B**), *Cabbala recentior* (**SCT** et **PHIL**).

106. Maimonides (**B**), *Commentarii in Misnam*, Amsterdam, 1760, in-folio (**SCT**).

107. Misnah (**B**), *sive totius Hebreorum Juris Rituum, Antiquitatum systema cum Maimonides et Bartenovæ Commentariis integris, quibus accedunt variorum Auctorum Notæ ac Versiones Latine donavit et notis illustravit* Gillelmus Surenhusius, in-folio, 6 vol., Amsterdam, 1700 (**SCT**).

108. Mori (Henrici) (**B**), *Fundamenta cabbalæ Actopædomelissæ* (**PHIL**).

109. Mosis Nachmanidis (**B**), *Disputatio apud Wagenseili Tela ignea Satanæ* (**MYS**).

110. Naphtali Hirtz (**B**), *Introductio pro meliori intellectu libri Zohar* (*Kabbala denudata*, p. 3) (**PHIL**).

111, Othonis (Johan Henrici) (**B**), *Historia doctorum misnicorum* (**PHIL**).

112. Peringeri (**B**), *Præfatio ad Tract. Arodah Zarah in Misnæ*, t. V (**PHIL**).

113. Relandi (Hade) (**B**), *Analecta Rabbinica*, in-8°, Ultraj, 1702 (**SCT**).

114. Ursini (Gorgio) (**B**), *Antiquitates hebraicæ Scholasticæ Academiæ*, in-4°, Hasnia, 1702 (**SCT**).

115. Wagenseilii (**B**), *Tela ignea Satanæ*, 2 vol., 1681, in-4°, in Misna, p. 911, editionis Amstel (**MYS**).

116. Paracelsus (**BD**), *Isagoge* (**PHIL**).

117. Peti Gassendum (**BD**), Marc Mersennum, *Œuvres* (**PHIL**).

118. Khunrath (**BD**), *Amphitheatrum Sapientiæ Æternæ* (**MYS**).

119. Gaffarel (**BD**), *Codicum Kabbalisticorum manuscriptorum* (**MYS**).

120. Chentophori Stebii (**BD**), *Cœlum Sephiroticum Ebreorum per portas intelligentiæ Moysi Revelatum*, 1679, in-folio (**MYS**).

121. Iul. Sperberus (**BD**), *Isagogue in veram Dei naturæque cognitionem* (**PHIL**).

122. Michaelis Ritthaleri (**BD**), *Hermathena philosophica theologia*, 1684 (**PHIL** et **MYS**).

123. Franciscus Mercurius Helmontis (**BD**), *Seder olam* (**PHIL**).

124. Iac. Bohmius (**BD**), *Opera* (**MYS**).

125. Ioachimus Hopperus (**BD**), *Seduardus sive de vera jurisprudentia*, 1656 (**PHIL**).

126. Ionas Conradus Schrammius (**BD**), *Introductio ad dialecticam Kabbalorum*, 1703 (**PHIL**).

127. Jordano Bruno (**P**), *De Specierum scrutneo; de lampade combinatoria lulliana; de progressu et lampade venatoria logicorum* (**PHIL** et **MYS**).

128. Valerius de Valeriis (**G**), *Aureum opus in arborem scientiarum et in artem generalem* (**MYS**).

129. Burgonovo (Archangelus de) (**G**), I. — *Apologia pro defensione doctrinæ Kabbalæ* (**PHIL**); II. — *Conclusiones Cabalisticæ, n° 71, secundum Mirandulam* (**PHIL**) (ces conclusions sont différentes de celles qui sont dans Pistorius, quoique du même auteur et sous le même titre. — St. de Guaita), 1 vol. in-16 carré, Bononiæ, 1564.

130. Galatini (**G**), *De Arcanis catholicæ veritatis*, livre XII, 1 vol. in-fol., 1612 (**MYS**).

131. Johannes Frankius (**G**), *Systema ethices divinæ* et plusieurs autres traités du même, Brandeburgi-Mecklinburgi, 1724, petit in-4° (**MYS**).

132. Vuolfgangus Sidelius (**G**), *De Templo Salomonis Mystico*, prope Maguntiam, 1548, in-12 (**MYS**).

133. Trithème (**G**), *De Septem secundeis*, Coloniæ, 1567, in-12 (**MYS**).

134. (**G**), *Veterum Sophorum Sigilla et Imagines Magicæ, cui accessit catalogus Rariorum magico-cabbalisticorum* (**MYS** et **SCT**).

135. (Anonyme) (**G**), *Trinuum magicum, sive secretorum magicorum opus* (**MYS**).

136. Christophorus Wagenseilius (**G**), *Tela ignea Satanæ*, contenant les ouvrages hébreux suivants avec traduction latine et commentaires (**MYS** et **PHIL**).

[137. Lipmann, *Carmen memoriale.*

(Anonyme), *Liber nizzachon vetus.*

138. Rabbi Jechiel, *Acta disputationis cum quodam Nicolao.*

139. Rabbi Moses Nachmanides, *Acta disputationis cum fratre Paulo Christiani et fratre Raymundi Martini.*

140. Rabbi Isaacci, *Sepher Chissuck Emuna* (*Munimen fidei*).

141. (Anonyme), *Sepher Toladoth Jeschua* (*Liber Generationum Jesu*).]

142. Relandi (Hadrian) (**G**), *Antiquitates sacræ veterum hebreorum breviter delineatæ*, trajecti ad Rhenum, 1741, in-4° (**SCT**).

143. Heinius (J. Philip.) (**G**), *Disserlationum sacrorum libri duo*, Amsterdam, 1736, in-4° (**PHIL**).

144. F. Burnetii (**G**). — I. *Telluris Theoria sacra.* — II. *Doctrina Archeologiæ philosophicæ* (tout un grand chapitre sur la Kabbale), Amstelodami, apud Ioannem Wolters, 1699, in-4° (Frontispice et figures) (**MYS**).

145. Robert Fludd (**DV**). — 1° *Utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenheim, 1617, in-folio.

146. — 2° *De supernaturali, naturali, præternaturali et contranaturali microcosmi historia*, Oppenheim, 1619-1621.

147. — 3° *De natura simia seu technica macrocosmi historia*, Francfort, 1624.

148. — 4° *Veritatis procenium seu demonstratio analytica*, Francfort, 1621.

149. — 5° *Monochordan mundi symphoniacum*, Francfort, 1622, in-4°, 1623, in-folio (ces deux derniers traités en réponse à Kepler).

150. — 6° *Anatomia theatrum, triplici effigiæ designatum*, Francfort, 1623, in-folio.

151. — 7° *Medicina catholica, seu mysticum artis medicandi sacrarium*, Francfort, 1629.

152. — 8° *Integrum morborum mysterium*, Francfort, 1631.

153. — 9° *Pulsus, seu nova et acarnas pulsurum historia.*

154. — 10° *Philosophia sacra et vere christiana, seu meteorologia cosmica*, Francfort, 1629.

155. — 11° *Sophiæ cum Moria certamen*, 1629.

156. — 12° *Summum bonum, quod est verum magiæ, cabalæ et alchymiæ veræ ac fratrum Roseæ-Crucis subjectum*, 1629.

157. — 13° *Clavis philosophiæ et alchymiæ Fluddanæ*, Francfort, 1633.

158. — 14° *Philosophia Mosaïca, in qua sapientia et scientia creaturarum explicantur*, Gonda, 1638; Amsterdam, 1940, in-folio; traduit en anglais, Londres, 1659, in-folio.

159. — 15° *De unguento armario* (discours dans le *Theatrum sapientiæ*, 1662, in-4°.

160. — 16° *Responsum ad Hoplocrismaspongum Forsteri*, Londres, 1631, in-4°.

161. — 17° *Pathologia dæmoniaca*, Gonda, 1640, in-folio.

162. — 18° *Apologia compendiaria, fraternitatem de Rosea-Cruce suspicionis et infamiæ maculis aspersam abluens*, Leyde, 1616, in-8°.

163. — 19° *Tractatus apologeticus integritatem societatis de Rosea-Cruce defendens*, Leyde, 1647; traduit en allemand, Leipzick, 1782.

164. — 20° *Tractatus theologo-philosophicus de vita, morte et resurrectione, fratribus Rosea-Crucis dicatus*, Oppenheim, 1617, in-4°.

165. Buxtorf (**DV**) (*Œuvres*), *Manuale hebraicum et chaldaicum*, Bâle, 1658, in-12.

166. — *Synagoga judaica*, Bâle, 1603 (allemand); Hanau, 1604 et 1622, in-8° (latin); Amsterdam, 1650, in-8° (flamand); Bâle, 1641, latin (revue par son fils); Bâle, 1682, latin (revue et corrigée par Jacques Buxtorf, petit-neveu de l'auteur).

Cet ouvrage roule sur les dogmes et les cérémonies des Juifs.

167. *Institutio epistolaris hebraica cum epistolarum hebraicarum centuria*, Bâle, 1603, 1616, 1629, in-8°.

L'auteur y donne des règles et des modèles pour une correspondance littéraire en hébreu.

168. *Epitome grammaticæ hebreæ*, Leyde, 1673, 1701, 1707, in-12.

169. *Epitome radicum hebraicæ et chaldaicæ*, Bâle, 1607, in-8°.

170. *Thesaurus grammaticus linguæ hebreæ*, Bâle, 1609, 1663, et 1615, in-8°.

171. *Lexicon hebraicum et chaldaicum cum brevi lexico Rabbinico*, Bâle, 1607, in-8°, et 1678, in-8°.

172. *Grammaticæ chaldaicæ et syriacæ libri tres*, Bâle, 1615, in-8°,

173. *Bibliotheca hebræa Rabbinica*, Bâle, 1618-19, 4 vol. in-folio.

174. *Tiberias*, Bâle, 1620, in-4°.

Traité historique et critique sur la massore où l'auteur attribue l'invention des points voyelles à Esdras. Il y donne aussi l'histoire des Académies de Juifs après leur dispersion.

175. *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ*, publiées par ses fils avec les concordances chaldaïques, Bâle, 1632, in-folio; réimprimée en 1636, Bâle, et dont on a un abrégé par CHRÉTIEN RAVIUS à Francfort-sur-l'Oder, 1676; Berlin, 1677, in-8°, sous le titre de *Fons Sion;* c'est un des meilleurs ouvrages de Buxtorf.

176. *Lexicon chaldaicum thalmudicum et rabbinicum*, Bâle, 1639, in-folio.

Cet ouvrage qu'il avait laissé imparfait après vingt ans de travail, coûta encore dix années à son fils pour le mettre en état de paraître.

177. *Disputatio Judæi cum Christiano*, Hanau, 1604, 1622, in-8°.

178. *Epistolarum hebraic. decas* (hebreu et latin), Bâle, 1603, in-8°.

179. KIRCHER (**P**), *Plan complet de son étude sur la Kabbale de Hébreux dans l'Edipus Egyptiacus :*

LA CABALE DES HÉBREUX

Savoir : De la sagesse allégorique des anciens Hébreux, parallèle avec la cabale égyptienne et hiéroglyphique qui montre de nouvelles sources pour l'exposition de la doctrine hiéroglyphique et indique les origines de cette doctrine superstitieuse et sa réfutation.

CHAP. I. — *Définition et division de la Kabbale.*

§ 1. Exemple de la Gématrie.
§ 2. Exemple de Notaria.
§ 3. Exemple de Themura (ou Ziruph).

CHAP. II. — *De l'origine de la Kabbale au dire des Kabbalistes.*

CHAP. III. — *Du premier fondement de la Kabbale : l'alphabet et de l'ordre mystique de ses caractères.*

CHAP. IV. — *Des noms et surnoms de Dieu.*

§ 1. Nom divin tétragrammatique יהוה ou de 4 lettres.
§ 2. Mystères du Nom יהוה
§ 3. Du nom divin de 12 lettres ou duodécagrammatique.

§ 4. Du nom divin de 22 lettres, avec lequel les prêtres avaient autrefois coutume de bénir le peuple, au dire des Rabbins.

§ 5. Du nom divin de 42 lettres.

CHAP. V. — *De la Table Ziruph ou des combinaisons de l'alphabet hébraïque.*

§ 1. Comment le nom divin de 42 lettres est tiré de la table Ziruph.

§ 2. Noms des 42 anges, qui dérivent du nom divin de 42 lettres avec les interprétations.

CHAP. VI. — *Du nom divin de 72 lettres et de son usage.*

Les 72 versets extraits de divers Psaumes dans lesquels sont contenus les paroles de Dieu et les noms des anges, colligés d'après diverses œuvres rabbiniques.

CHAP. VII. — *Le nom divin de 4 lettres ne fut pas inconnu aux anciens païens. Le nom* IESU *contient en lui tout ce qui a été dit du nom de ces lettres.*

CHAP. VIII. — *De la très secrète théologie mystique des Hébreux : la Kabbale des dix Sephiroth.*

§ 1. *Ensoph*, essence infinie, cachée, éternelle.

§ 2. *Kether*, la couronne suprême, premier Sephiroth et des autres Sephiroth.

CHAP. IX. — *Des diverses représentations des* 10 *noms divins de Sephiroth, de leur influx et de leurs canaux au dire des Rabbins.*

§ 1. Représentation des 10 Sephiroth par l'image de figure humaine.

§ 2. Des systèmes de canaux et influx des Sephiroth, au dire des Kabbalistes.

§ 3. Dérivation des canaux (voir la figure).

§ 4. Des 32 voies des la Sagesse et de leur interprétation.

§ 5. Des 32 passages du chapitre Ier de la Genèse où le nom divin ELOIM est cité. Liste des 32 voies de la Sagesse.

§ 6. Des 50 portes de l'Intelligence.

§ 7. Des 30 puissances émanant de la droite en Gedulah et des 30 autres émanant de la gauche en Geburah. Du nom de 72 lettres et de 32 voies de la Sagesse.

§ 8. Des préceptes négatifs et affirmatifs qui sont annexés aux canaux sephirothiques de Gedulah et Geburah à Netzah et Hod, au dire des Rabbins.

§ 9. Interprétation des chemins sephirothiques.

§ 10. Du ternaire, septénaire et duodénaire des 22 lettres constituant les canaux sephirothiques, et leurs mystères, de l'avis des Hébreux.

Chap. X. — *De la Kabbale naturelle appelée « Bereschit »*.

§ 1. En quoi consiste cette Kabbale.

§ 2. Kabbale astrologique.

§ 3. De la Kabbale Bereschit, ou de la Nature, c'est-à-dire de la connaissance des caractères des choses de la Nature par la vraie et légitime Kabbale.

§ 4. De la Magie kabbalistique, égyptienne, pythagoricienne et de leur comparaison.

§ 3. — OUVRAGES EN LANGUE ALLEMANDE.

180. Epstein (**E**), *Mikad minot haychondin, Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde*, Vienne, 1887 (**SCT**).

181. Kleuker (**F**), *De la nature et de l'origine de la doctrine de l'incarnation chez les kabbalistes*, Riga, 1786, in-8° (*allemand*) (**PHIL**).

182. Freystad (**F**), *Kabbalismus und Pantheismus*, Kœnigsberg, 1832, in-8° (**PHIL**).

183. Wachter (**F**), *Le Spinozisme dans le judaïsme*, Amsterdam, 1699, in-8° (*allemand*) (**PHIL**).

184. Zunz (**L**), *Gottesdienstliche Vortræge*, Berlin, 1832, ch. IX et XX (**SCT**).

185. Landauer (**L**), *Literaturblatt* de l'Orient de Furst, 1845, t. VI, p. 178 (**SCT**).

186. Graetz (**L**), *Geschichte der Juden*, t. V, p. 201-208, t. VII, mot *Kabbala* (**SCT**).

187. J. Hamburger (**L**), *Real-Encyclopædie f. Bibel u. Talmud*, 2e partie, 1874-83, articles *Geheimlehre*, *Kabbala, Mystik*, *Religionsphilosophie*, et dans le supplément, aux articles *Kleinere Midraschim* et *Sohar* (**SCT**).

188. Steinscheneider (**L**), *Judische Literatur* dans l'Encyclopédie Ersch et Grüber (**SCT**).

189. H. Joel (**L**), *Die Religionsphilosophie des Sohar*, Leipzig, 1849 (**PHIL**).

190. Ad. Jellinck (**L**), *Moses ben Schemtob de Leon und sein Verhæltniss zum Sohar*, Leipzig, 1851 (**PHIL**).

191. Id. (**L**), *Beitræge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852 (**SCT**).

192. Graetz (**L**), *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin, 1846 (**PHIL**).

193. M. Joel (**L**), *Blicke in die Religionsgeschichte*, Breslau, 1880, Ier vol., p. 103-170 (**SCT**).

194. Gudemann (**L**), *Geschichte des Erziehungswesens der Juden*, Leipzig, 1800, t. Ier, p. 153 (mysticisme allemand), p. 67 (mysticisme en France au xiiie siècle) (**SCT**).

195. D. Kaufmann (**L**), dans *Jubelschrift zum* 90 *ten Geburtstag des Drs L. Zung*, Berlin, 1884, p. 143 (**SCT**).

196. Carl du Prel (**P**), *Philosophie der Mystik*, Leipzig, 1887 (**PHIL** et **MYS**).

197. (**G**), *Cabala, Spiegel der Kunst in Kupperstück* (**MYS**).

§ 4. — PRINCIPAUX TRAITÉS EN LANGUE HÉBRAIQUE.

Massore.

198. Majer Halein (**M**), *M'sorah siag l'Thorah* (La Massore, un frein à la loi), xiiie siècle.

Mischna et Gemurah.

199. (**M**), *M'sachta sophrim* (on voit), description de la forme extérieure de la Bible.

200. Nasi Juda Hakadosch (**M**), *Mischnah.*

201. Maimonides (**M**), *La puissante main.*

202. Joseph Karo (**M**), *Table couverte*, 4 vol., 1550.

Le compendium le plus complet de la doctrine hébraïque.

Kabbale.

203. Abraham Akibah (?) (**M**), *Sepher Ietzirah* (Livre de la création), Mantoue, 1552.

204. Moise (?) (**M**), *M'eine Hachochinh* (Les Sources de la Sagesse); *Raja M'chimnah* (Le Fidèle Pasteur).

205. Rab Juda ben Betheira (**M**), *Sepher Habethachun* (Le livre de la confiance).

206. Rab. N'chuniah (**M**), 40 av. J.-C. Le livre *Ha-Bahir* (la lumière dans les ténèbres), Amsterdam, 1651, — Berlin, 1706.

207. — (**M**), *Hamiuchad* (Le mystère du nom de Dieu).

208. — (**M**), *Iggered Hasovoth* (La Lettre sur les Mystères) (premiers siècles de J.-C.).

209. Rab. Samuel, fils d'Élisée (**M**), *Sepher Kanah* (Les fragments du temple).

210. Paraphraste Onkolos (**M**), différents *Midraschim Mei haschiluach* (les eaux coulant lentement) (120 ap. J.-C.).

211. Rab. Simon, fils de Jochai, disciple d'Akibah (**M**), *Sohar* (La splendeur de la lumière).

Fragments du Sohar.

212. — *Sithreí Thorah* (Les mystères de la Thorah).

213. — *Tmuka* (L'enfant).

214. — *P'Kuda* (L'explication mystique de la loi).

215. — *Midrasch Hanelam* (La mystérieuse recherche).

216. — *Maimer tha chasi* (Viens et vois).

217. — *Idra Rabba* (La grande assemblée).

218. — *Idra Suta* (La petite assemblée).

219. — *Siphra D'zeniutha* (Le livre des secrets).

Éditions du *Sohar* : Mantoue, 1560, in-4°. — Dublin, 1623, in-folio. — Constantinople, 1736. — Amsterdam, 1714 et 1805. La meilleure est celle de 1714.

Principales publications depuis le Sohar jusqu'au XIIe *siècle.*

220. — Rab. Iuda Hanasi, 215 ap. J.-C. (**M**) : 1° Le livre des doux fruits.

221. — 2° Le livre des Points.

222. — 3° Un diamant dans Urim et Thumim.

223. — 4° Le livre de l'Ornement.

224. — 5° Le livre du Paradis.

225. — 6° Le livre de la Rédemption.

226. — 7° Le livre de l'Unité.

227. — 8° L'alliance du Repos.

228. — 9° Le livre de la Recherche.

229. — 10° La voix du Seigneur dans sa puissance.

230. — 11° Le livre de l'Agrégation avec différentes explications sur les nombres 42 et 72, la loi et la morale, etc.

231. — 12° La Magnificence.

232. — 13° Le livre de la Récréation.

233. — 14° Le livre de la Vie future.

234. — 15° Le mystère de la Thorah.

235. — 16° Le livre sur les Saints Noms.

236. — 17° Le trésor de la Vie.

237. — 18° L'Eden du jardin de Dieu.

238. — 19° Le livre de la Rédemption.

Principales publications depuis 1240 *jusqu'au* XVIe *siècle.*

239. — 20° (**M**), L'ordre de la Divinité.
240. — 21° Le vin aromatisé.
241. — 22° Le livre des âmes.
242. — 23° Le mystère de l'esprit.
243. — 24° Le livre des Anges.
244. — 25° Le livre du Rapport des formes.
245. — 26° Le livre des Couronnes.
246. — 27° Le livre des Saintes Voix.
247. — 28° Le livre des Mystères de l'Unité et de la Foi.
248. — 29° Le livre des portes du divin Entendement.
249. — 30° Le Mystère de l'obscurité.
250. — 31° Le livre de l'Unité de la Divinité.
251. — 32° Le Jardin intérieur.
252. — 33° Le Saint des Saints.
253. — 34° Le Trésor de la Gloire.
254. — 35° La Porte des Mystères.
255. — 36° Le livre de la Foi.
256. — 37° La Fontaine d'eau vive.
257. — 38° La Maison du Seigneur.
258. — 39° Urim et Thumim.
259. — 40° La Demeure de la Paix.
260. — 41° Les Ailes de la Colombe.
261. — 42° La Source du jardin.
262. — 43° Le Suc de la grenade.
263. — 44° Ce qui illumine les yeux.
264. — 45° Le Tabernacle.
265. — 46° Le livre de la Foi.
266. — 47° Le livre des Dix.
267. — 48° Le livre de l'Intuition.
268. — 49° Le livre des mystères du Seigneur.
269. — 50° Le sens du Commandement.
270. — 51° Traité sur les dix Sephiroth.
271. — 52° Explication de la Thorah.
272. — 53° La poudre d'aromate.
273. — 54° La lumière de Dieu.
274. — 55° L'Autel d'Or.
275. — 56° Le Tabernacle.
276. — 57° Le livre de la Mesure.
277. — 58° La lumière de la Raison.

278. — 59° Le mystère de la Thorah.
279. — 60° Le livre de l'Angoisse.
280. — 61° La Porte de la lumière.
281. — 62° L'Arbre de Vie.
282. — 63° Le Rameau de l'Arbre de Vie.
283. — 64° La Voie pour arriver à l'Arbre de Vie.
284. — 65° Les Trésors de la Vie.
285. — 66° Le livre de la Piété.

§ 5. — OUVRAGES EN LANGUE ANGLAISE

286. H.-P. BLAVATSKY (**P**), *Isis Unveiled*, New-York, 1875, 3 vol. in-8° (**MYS**).

Indigeste compilation des écrivains français, pour tout ce qui a rapport à la Kabbale. — Aucune méthode.

287. (**P**), *The secret Doctrine*, London, 1889, 2 vol. gr. in-8° (**MYS**).

Même remarque que pour le précédent.

288. Dr C. DU PREL (**P**), *Philosophy of Mysticism*, transl. p. C.-C. Massey (**PHIL** et **MYS**).

289. A.-EDW. WAITE (**P**), *Lives of Alchemystical Philosophers* (**MYS**).

290. S. LIDDELL MACGREGOR MATHERS (**P**), *The key of Salomon the King* (clavicula Salomonis).

291. — *The Kabbalah Unveiled* (**SCT**).

292. FRANZ HARTMANN (**P**), *Magic, White and Black* (**MYS**).

293. — *The Literature of Occultism and Archaeology* (**MYS**).

294. A.-E. WAITE (**P**), *The Mysteries of Magic* (**MYS**).

295. (**DV**), *Supernatural, religion a inquiry into the reality of divine revelation*, 3 vol., London, 1875 (**PHIL**).

296. HENRY MORUS (**WT**), *A conjectural essay of interpreting the mind of Moses, according to a threefold Cabala*, London, in-8°, 1654 (**PHIL** et **MYS**).

297. SMITH (**DV**), *Dictionary of Christian Biography* (Article Cabbalah) **PHIL**).

298. GINSBURG (**DV**), *The Kabbalah, its Doctrines Developement and Litterature* (**PHIL**).

299. AZARIEL (**DV**), *Commentary on the Doctrine of the Sephiroth*, Varsau, 1798; Berlin 1850 (**PHIL**).

300. — (**DV**), *Commentary on the Song of Songs*, Altona., 1763 (**MYS**).

301. Mackay (**P**), *Memory of extraordinary populars delusions*, London, 1842, in-8° (Portraits de J. Dée, de Paracelse et de Cagliostro) (**PHIL**).

302. Barrett (**P**), *Magus a celestial intelligence*, Londres, 1801, in-4°, fig. (**MYS**).

303. Ainsworth (Henry) (**B**), *Annotations upon the five books of Moses*, in-folio, London, 1639 (**PHIL**).

304. Cudworth (**B**), *The true intellectual system of the Universe*, in-folio, London, 1678 (**MYS**).

304 *bis*. — Anna Kinsfort (**D**), *The perfect Way*, Londres, in-8°, 1887.

§ 6. — OUVRAGES EN LANGUE ESPAGNOLE

305. Castillo (**P**), *Historia y magia natural*, Madrid, 1692, in-4° (**MYS**).

306. Abendana (**P**), *Cuzari, libro de grande sciencia y mucha doctrina*, traducido por Abendana, Amsterdam, 5423 (Bib. Nat. A 2954) (**PHIL** et **MYS**).

307. Cardoso (**B**), *Las Excellencias de los Hebreos, y las Calonias de los hebreos*, in-4°, Amsterdam, 1679 (**PHIL**).

CHAPITRE III

CLASSIFICATION PAR ORDRE DES MATIÈRES

---

§ 1. — TRAITÉS CONCERNANT LA MISCHNA
(*Bibliothèque nationale.*)

310. R. MOSES MAIMONIDES, et R. OBADIA BARTENOVÆ, *Mischnat, traditiones*, Sabionetx, 1563, 2 vol., in-4°(A. 828).

R. JUDÆ SANCTI, Venitiis, 1606, in-folio (A. 829).

Voir aussi nos 830 à 834. — Tous ces ouvrages sont en hébreu.

311. GUILIELMUS SURENHUSIUS, *Mischna, sive totius hebræorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oratium systema, cum Rabbinorum* MAIMONIDIS ET BARTENOVÆ *commentariis integris ; quibus accedunt variorum auctorum notæ ac versiones in eos quos ediderunt codices : omnia a Guilielmo Surenhusio latinitate donata, digesta et notis illustrata Hebraicè et latinè*, Amstelodami, Girard et Jacobus Borstius, 1698, 6 vol. in-folio (A. 834).

Voir de plus nos 835 à 840.

Mischna (meilleurs commentaires).

312. MOISE MAIMONIDES ET OBADIA BARTENOVE, Bib. nat. A 673, fol. Imprimé à Naples, 1490-92, texte latin, publié par SURENHUSIUS, 6 vol., Amsterdam, 1698-1703 (A 674).

313. MISCHNA *en espagnol*, Venise, 1606.

314. — *en allemand*, par Rabe, Onolzbach, 1761.

315. — *en hébreu*, Berlin, 1834.

§ 2. — TRAITÉS CONCERNANT LE TARGUM
(*Bibliothèque nationale.*)

316. PAULUS FAGIUS et ONKELUS, *Thargum*, 1546, in-fol. (A 824).

317. UZIEL, *Targum*, Bâle, 1607, in-fol. (A 825).

318. UZIEL ou lend. de FRANCISCUS TAYLERUS, Londres, 1649, in-4° (A 826).

319. R. JACOB. F. BUNAM, Bâle, in-4° (A 827).

320. Voir de plus nos A 435, A 786, A 2-332.

TRAITÉS CONCERNANT LA MASSORE
(*Bibliothèque nationale.*)

321. BUXTORF, *Tiberias* (A 822, 823).

§ 3. — TRAITÉS CONCERNANT LE TALMUD
(*Bibliothèque nationale.*)

322. 1° *Talmud de Jérusalem*, R. JOCHANAN, *Talmud Hierosolymitanum, divisum in quatuor ordines.* Venetiis, Daniel Bomberg, in-fol. s. date (A 840); autre édition, Cracovie, Isaac, Aron, 1607-1609, in-folio; 2° *Talmud de Babylone.*

323. RAB. ASCHE, *Talmud Babylonicum integrum, ex sapientum scriptis et responsis compositum a Rab. Asche, centum circiter annis post confectum Talmud Hierosolymitanum, additis commentariis, R. Salomonis Jarchi, et R. Mosis Maimonidis*, Venetiis, Daniel Bomberger, 1520, 1521, 1522, 1523; 15 vol. in-fol. (A 842).

Voir de plus n° A 843 à 857.

324. Pour les abrégés du *Talmud*, nos 857 à 879.

325. Pour les commentaires du *Talmud*, nos 879 à 914.

326. Pour les traités sur le *Talmud*, nos 915 à 917.

En résumé, la Bibliothèque nationale possède, dans son catalogue ancien, cent vingt-quatre ouvrages sur le *Talmud*, la plupart très considérables.

§ 4. — TRAITÉS CONCERNANT LA KABBALE EN GÉNÉRAL
(*Bibliothèque nationale, Wolf.*)

1° *Introduction à la Kabbale.*

327. R. JOSEPH CORNITOLIS, *Schaace Hedek portæ perlicia* (hébreu), Ruca, 1461, in-4° (A 964).

328. R. JOSEPH GECATILIA, *Gan egiz, hortus lucis, sive introductio in artem cabalisticam* (hébreu), Hanovriæ, 1615, in-fol. (A 965).

2° *Traités généraux sur la Kabbale.*

329. R. AKIBA, *Sepher Jesirah* (hébreu), Mantoue, 1562, in-4° (A 966).

330. Rittangelius, *Sepher Jesirah* (hebreu), Amstelodami, 1642, in-4° (hébreu et latin) (A 957).

331. R. Schabtai Schephtel Horwitz, *Schepha Tal* sur *Sephantal* (hébreu), Hanovre, 1612, in-fol. (A 968).

332. Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata* (A 969) (latin).

333. Pistorius, *Artis cabalisticæ scriptores* (latin), Basileæ, 1587, in-folio (A 970).

334. Voir de plus les traités en langue hébraïque, nos 970 à 978.

335. Joseph de Voysin. Trad. de l'hébreu en latin.

R. Israel filii. R. Mosis, *Disputatio cabalistica de anima, et opus rhythmicum* R. Abraham Abben Ezræ, *De modis quibus Hebræi legem solent interpretari, adjectis commentariis ex Zohar, aliisque rabbinorum libris, cum iis quæ ex doctrina Platonis convenere*, Parisiis, Tussanus du Bray, 1638, in-8° (A 978).

336. Aggripa (Hen.-Com.) *Phil. Occulta*, (liv. 3); *De Vanitate Scientiarum* (ch. 67).

337. Alberti (Frid.-Christian), *Œuvres*.

338. Altingius (Jacob), *In Dissertat. de Cabbale Scripturaria*.

339. Andreæ (Samuel), *In Examine generali Cabballæ philosophicæ*, Henri Mari, Herborn, 1670, in-4°.

340. Bartoloccius (Julius), *rabbinica Bibliotheca* (*passim*), 1694, 5 vol.; Rome, 1675-93, 4 vol. in-folio.

341. Bashnysen (Hen.-Jac. Van), *Disputationes II de Cabbala vera et falsa*, Hanov., 1710.

342. Basnage (Jacob), *Historia Judaıca*, lib. 3, cap. 10 et suiv.

343. Berger (Paul.), *In Cabbalismo Judaïco Christiano*, Vitemberg, 1707, in-4°.

344. Buscherus (Frédéric-Christianus), *In Mensibus Pietisticis* (mense IV).

345. Buddeus (Jo. Franc), *In observationibus Halensibus salutis*, t. 1, observat. I et 16 et *in Introductio in philosop. Hæbreorum*.

346. De Burgonovo (Archangelus), *Ordinis minorum, Pro defensione doctrinæ Cabbalæ*, Basil., 1600, in-8° (p. 53 et 54.)

347. Ejusdem, *Cabbalistarum selectiora obscurioraque dogmata illustrata*, Ventiis, 1569, in-8°; Basil. 1587, in-folio.

348. Carpyiorius (Joh.-Benedictus), *Introductio in Theologiam Judaicam*, c. VI.

349. Colberg (Ehregott. Daniel), *In Christianismo Hermetica Platonica*.

340. Collangel (Gabriel), *In Dissert. de Cabbala, cum ejusdem polygraphia Galliæ edita*, Paris, 1561.

351. DICKINSON (Edmond), *In physica vetere et vera*, cap. IV et XIX.

353. DISENBACH (Martinus), *In Judæo convertendo*, p. 94, *et converso*, p. 145 sqq.

354. DURETUS (Claudius), *Dans l'histoire de l'origine des langues*, c. 7.

355. FLUDD (Robertus), *in Philosophia mosaica, et alibi, passim.*

356. GAFFARELLUS (Jac.), *Abdita divinæ Cabbalæ mysteria contra Sophistarum Logomachiam defensa*, Paris, 1623, *4 teste Leone Allatio de Apibut Urbanis. Ejusdem tractatum de Cabbala, et in eum Mersenni notes M. S. S. in Biblioth. Peirescii memora, Colomesius in Galia Orientali*, p. 154. *Promisit et Cribrum Cabbalisticum.*

357. GALATINUS (Pet.), lib. 1, *De Arcanis Cathol. Veritat.*, c. 6.

358. GARZIA (Pet.), *Vide supra Archangelus Burgonosensis.*

359. GASTALDUS (Thom.) *In libris de Angelica potestate passim de Cabbala Judaica egit, eamque confutavit, teste Kirchero in Edipo Egyptiaco*, t. II, part I, *qui passim ad eum provocat.*

360. GERSON (Christian), *In Compendio Talmudis*, part 1, c. 31.

361. GLASSIUS (Salomon), *In Philologia Sacra*, lib. II, part 1, p. 302.

362. HACKSPANIUS (Theodoricus), *In Brevi Expositione Cabbalæ Judaicæ, Miscellaneis ejus Sacris subjuncta*, p. 282 sqq, *qui speciatim*, p. 341 sqq. *fuse de usu Cabbalæ in Theologio differit.*

363. HEBENSTREITIUS (Jo.-Bat), *In dissertat. de Cabbala Log. Arithmo-Geometro-Mantica spargi nuper cœpta*, Ulm, 1619, in-4°.

364. HENNINGIUS (Jo.) *In Cabbalologia sive Brevi Institutione de Cabbala cum veterum Rabbinorum Judaica, tum Poetarum Paragrammatica*, Lipsi, 1683, in-8°.

365. HOORNBECKIUS (Jo.) *In libris* VIII *pro convincendis et convertendis Judæis*, lib. 1, c. 2., p. 89 sqq.

366. HOTTINGERUS (Jo. Hen.) *In Thesauro Philolog.*, lib. 1, c. 3, sect. V.

367. HOTTINGERUS (Jo. Henres.) Nepos, *In notis ad discursum Gemaricum de Incestu Creatione et opere Currus*, p. 41 sqq.

368. KIRCHERUS (Athanas), *In Ædipo Ægyptiaco*, t. II, p. I.

369. KNORR (Christianus), A ROSENROTH, *in Cabbala denudata*, t. 1, Solisbac, 1677 et 1678; t. II, Francof. ad Moen, 1684, in-4°. *Vide Buddei Introduct.*, p. 281 sqq.

370. LANGIUS (Joach.), *In Medicina Medicina Mentis*, p. 151, sqq.

371. LANGIUS (Jo. Mich.), *In Dissert. de Charactere primævo Bibliorum Hebr. et in Comment. de Genealogiis Judaicis.*

372. LENSDENIUS (Jo.), *In Philolog. Hebr. Dissert. XXVI.*

373. Lœschar (Valent. Ernestus), *In Prænotionibus Theologicis*, p. 288, sqq.

374. Lobkovitz (Jo. Caramuel a), *Cabbalæ Theologicæ Excidium, qua stante in tota S. Scriptura ne unum quidem verbum esset de Deo, Vide Imbonati Biblioth. Lat. Heb.*, p. 96.

375. Ejusdem, *Specimen Cabbalæ Grammaticæ*, Bruxellis, 1642. in-12.

376. Mirandulanus (*Vid. Picus*).

377. Morestellis (Pet.), *Academia Artis Cabbalist.*, Paris, 1621, in-8°, *edita prorsus huc non pertinet, quippe quæ tantum de Arte Lulliana exponit.*

378. Morus (Henr.), *In scriptis variis, de quibus diligenter exponit Rev. Jo. Franc. Buddeus in Introduct. in Philos Hebræorum.*

379. Mullerus (Jo.), *In Judaismo Prolegom. VI.*

380. Neander (Michael), *In calce Erotematum L. Hebr.*, p. 514, sqq.

381. Pastritius (Jo.), *Cujus tractatum M. S. de Cabbala ejusque divisione et auctoritate laudat Imbonatus in Biblioth. Hebræo, Latina*, p. 126.

382. Picus (Jo.) Mirandulanus, LXXII, *Conclusiones Cabbalisticæ et alia in Operibus ejus legenda. Conclusiones illæ integræ exstant in Rev. Budder Introduct.*, p. 230 sqq. Conf. Archangelus Burgonov.

383. Pistorius (Jo.), *Nidanus*, in tomo 1. *Scriptorum Artis kabbalist.*, Basile, 1587, in-folio, *quo continentur Pauli Riccii, lib* IV, *de cœlesti Agricultura, et opuscula nonnulla ejus alia: R. Josephi Castiliensis Porta lucis, Leonis Ebrai de amore Dei dialogi tres: Jo. Reuchlini lib. 3 de Arte kabbalistica; item lib. 3 de verbo mirifico: Archangeli Burgonoviensis Interpretationes in selectiora obscurioraque Cabbalistarum dogmata; et Abrahami liber Jezira. Lege de hac collectione Buddeum in Introduct. ad Histor. Philos. Hebr.*, p. 221. *Rich Samaneni in Bibliotheca Selecta*, t. 1, p. 322, sqq. et Pet. *Bælium in Dictionario edit. recentiss.*, t. III, p. 2315, sqq.

384. Reimmannus (Jac. Frider.), *In Conata introduct. in Historiam Theolog. Judaicæ*, lib. 1, c. 15.

385. Reuchlinus (Jo.), *In libris* 3 *de Arte Cabbalist.* Hagenoæ, 1517, in-4°. Basile, 1550, *et cum Galatino*. Francof., 1672, in-folio, *item in Pistoris Scriptoribus Cabbalist.*, Basil., 1587.

386. Riccius (Paulus), *In libris* IV *de cœlesti Agricultura et alias; vide* part. 1, n° 1817. Conf. Pistorius.

387. Rittangelius (Jo. Steph.), *In notis ad lib. Jezira, et libro de « Veritate Religionis Christianæ »*.

388. Rosenrothi (V. Christianus Knorr).

389. SCHERZER (J. Adamus), *In Trifolio Orientali*, p. 109, sqq.

389 *bis*. SCHICKARDUS (Guilielmus), *In Bechinath Happeruschim*, Diss. IV.

390. SCHOTTUS (Casp.), *In Technica Curiosa*, lib. XII, *de Mirabilibus Cabbalæ.*

391. SCHUDT (Jo. Jac.), *In Memorabilibus Judaicis*, part. II, lib. 6, cap. 31, p. 188, sqq.

392. SENNERTUS (Andr.), *Dissert. peculiari de Cabbala*, Vitembe., 1655, in-4°, *quæ recusa est in Heptade II. Exercitatt. Pilolog. num III.*

393. SPERBERUS (Julius), *Isagoge in veram triunius Dei et naturæ cognitionem, concinnata an.* 1608, *nunc vero primum publici juris facta, in qua multa quoque præclara de materia lapidis Philosophici ejusque mirabilissimo continentur*, Hamburgi 1674. *Hunc puto esse tractatum, in quo probasse sibi videtur, artem kabbalisticam omnium artium esse nobilissimam. Vide præfationem ejus ad Preces Cabbalisticas.*

393 *bis*. EJUSDEM, *Kabbalisticæ Precationes*, Latine, Amstelod., 1675, in-8°, *et German eodem anno Amstelod.*, *et Francofurti*. Conf. *Godefredi Arnoldi Histor. Hæresiologic.*, part. III, p. 16, sq.

394. VOISINIUS (Jos.), *In notis ad proœm, in Raym. Martini Pugionem Fidei, et ad R. Israël, fil. Mosis, Disputat, Cabbalist.*

395. WACHTER (Jo. Georg.), *In Spinosismo Judaismi*, Amstelod., 1799, in-8°, *et Elucidario Cabbalistico*, Rostoch., 1706, in-8°.

396. WALTHER (Jo.), *in Officina Biblica*, p. 523, sqq.

397. WALTONUS (Brianus), *In Prolegom. VII ad Biblia Poliglotta*, § 30, 38.

398. ZIEROLDUS (Joh. Wilhelmus), *In Introduct. ad Histor. Ecclesiast*, cap. III. *Ex Judæis, qui historice de Cabbala præceperunt, potiores sunt Elias Levita in Tisbi voce, R. Moses Corduero in R. Nephthali in præfat. et Menasse ben Israël in Conciliatione super Exodum*, quæst CXXV, p. 249, sqq., *edit. Hispanicæ.*

§ 5. — TRAITÉS CONCERNANT LES SEPHIROTH
(*Wolf.*)

399. ÆVOLUS (César) (*le Napolitain*), dans le livre des *Dix Sephiroth*, Venise, 1589, in-4°.

400. AQUINAS (Philippe), *l'Interprétation de l'arbre kabbalistique*, avec la figure de cet arbre, Paris, 1625, in-8°, français (Bib. nat. A 7.730), suivi des *Codices manuscripti cab.* Gaffarel.

401. BASNAGE (Jacob), *Histoire juive*, liv. II, ch. XIV.

402. BUDDEUS (Jean-Francisque), *Introduction à l'Histoire de la Philosophie hébraïque*, p. 277 et suiv., 336 et suiv., dernière édition.

403. BURNEUS (Thomas), *Archéologie philosophique*, liv. Ier, ch. VII.

404. CARPZOVIUS (Jean-Bened.), *Introduction à la théologie juive*, (int., p. 82, et *Dissertatio de Vacca Rusa*, part II., p. 56 et suiv., 1706, p. 161 et suiv., 170-177.

405. GUNDLINGIUS (Nicolas Hieron.), *Histoire de la philosophie morale*, Ire partie, ch. VII, p. 95.

406. HEUMANNUS (Christophe-Auguste), *Acta philosophica*, t. II, nº 2.

407. HINCKELMANNUS (Abraham), *Detectio fundamenti Bœhmiani*, p. 20 et suiv.

408. KIRCHERUS (Athanas), *Œdipus Ægyptiacus*, t. II, 1re partie, p. 214 et suiv., 290 et suiv.

409. LOSIUS (Jean-Juste), *Bega dissertationum Gressæ*, 1706, in-4°.

410. MEYERUS (Johan), *Dissert. theologica de mysterio SS. Trinitatis ex foliis V. T. libris demonstrato*, Harderonii, 1712, in-4°.

411. MORUS (Henricus), *In operibus philosophiæ*, p. 429 et suiv.

412. OLEARIUS (Gottfrid), *In observationibus sacris super Matth.*, VI, p. 221 et suiv.

413. PFEIFER (August), *In Critica sacra*, p. 214 et suiv.

414. RITTANGELIUS (Jean-Stephanus), *In notis ab lib. Iezirah et in lib. de Veritate religionis christianæ*.

415. DE ROSENROTH (Christianus Knorr), *In Cabbala denudata*, passim.

416. STENDNERUS, *De mysterio Dei triunius*, p. 294 et suiv.

417. VITRINGA (Canpegnis), *Liber 1 observat. sacrarum*, cap. X et XI.

418. VOISINIUS (Joseph), *In notis ad præmium Pugunis fidei*, p. 71 et suiv.

419. WACHTERUS (Jean-Georges), *In Elucidario cabbalistico*, cap. III.

§ 6. — TRAITÉS CONCERNANT LE SEPHER JESIRAH

(*Bibliothèque nationale.*)

422. *Sepher Jesirah* (en hébreu), Mantoue, 1562, in-4° (A 996).

423. *Artis cabalisticæ scriptores ex biblioth. Pistorii*, 1587, in-folio (A 970).

424. *Abrahami patriarchæ liber Jesirah ex hebræo versus et commentariis illustratus a Guillemo Postello* (1552) (A, Réserve, 6590).

425. *Cuzari, libro de grande ciencia y mucha doctrina, traducido por Abendana*, Amsterdam, 5423 (A 1100).

426. *Liber Jesirah qui Abrahamo patriarchæ adscribitur, una cum commentario Rabbi Abraham*, Amstelodami, 1662 (A 967).

427. Mayer Lambert, *Commentaire sur le Sefer Jesira* Paris, 1891, in-8°.

§ 7. — TRAITÉS CONCERNANT LA KABBALE PRATIQUE

(*Bibliothèque nationale.*)

428. Schemmaphoras, Mss. 14-785, 14.786, 14.787.

429. Sceau de Salomon, Mss. 25.314.

430. Clavicule de Salomon, Mss. 24.244-24.245[1].

1. Ce manuscrit a été photographié et tiré à *très petit nombre d'exemplaires.* — On le trouve chez notre éditeur, au prix de 100 fr. l'exemplaire composé de 143 épreuves.

APPENDICE

PÉRIODIQUES

s'occupant généralement ou s'étant occupés de la Kabbale.

France (*langue française*).

L'Initiation, directeur Papus, revue mensuelle de 100 pages, paraissant régulièrement depuis le 15 octobre 1888, Paris, 58, rue Saint-André-des-Arts.

Le Voile d'Isis, journal hebdomadaire de 8 pages, directeur Papus, paraissant régulièrement depuis le 12 novembre 1890, Paris, 29, rue de Trévise.

Psyché, revue mensuelle littéraire, directeur Émile Michelet, paraît depuis 1891, 29, rue de Trévise, Paris.

L'Étoile, directeur René Caillié, revue mensuelle, paraissant régulièrement depuis décembre 1889, Avignon.

L'Aurore, directrice Mme de Pomar, revue mensuelle, paraissant régulièrement depuis 1887, Paris, 11, rue de la Chaussée-d'Antin.

Revue trimestrielle des Etudiants Swedenborgiens libres, directeur Lecomte, à Noisy-le-Roi (Seine-et-Oise).

La Religion universelle, directeur Charles Fauvety, administrateur Lessard, à Nantes (mensuel).

L'Union Occulte Française, directeur Élie Steel, revue paraissant deux fois par mois, Lyon (Rhône), 5, cours Gambetta, remplacée par

La Paix Universelle, directeur B. Nicolaï, revue paraissant deux fois par mois (même adresse).

Revue des Sciences Psychologiques illustrée, directeur L. Moutin, revue mensuelle, paraissant depuis 1890, 2, rue Duperré, Paris.

Allemagne (*langue allemande*).

Sphinx, directeur Hübbe Schleiden, à Munich (mensuel).

Langue anglaise

The Theosophist, directeur Olcott, revue mensuelle (12e année), paraissant à Madras (Indes anglaises).

The Key, revue mensuelle, paraissant à Londres (*recommandée*).

Lucifer, directrice Mme Annie Besant, revue mensuelle, paraissant à Londres.

The Path, directeur Judge, revue mensuelle, paraissant à New-York (Etats-Unis).

The Platonist, directeur (?), revue mensuelle, paraissant à Boston (Etat-Unis).

Langue espagnole

El Teosofo, directeur H. Girgois, revue mensuelle, paraissant à la Plata (République Argentine), calle 4 y 45.

Il y a une foule d'autres revues en langue espagnole traitant de mysticisme spiritualiste, mais non de la Kabbale. Citons toutefois comme commençant à s'occuper de ces questions :

Revista de estudios psicologicos, directeur, le vicomte de Torres Solanot (mensuelle), Barcelone, 31, calle de San Juan.

Langue italienne

Lux, directeur Hoffmann Giovanni, revue mensuelle, 82, via Castro-Pretorio, Rome (4e année).

Langue hollandaise

Het Rozekrentz (Geheime Wetenschap), directeur Dr L.-L. Plantenga, revue mensuelle, 242, Singel, Amsterdam (2e année).

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES

AUTEURS CITÉS DANS LA BIBLIOGRAPHIE

(Les chiffres renvoient aux numéros d'ordre placés devant chaque ouvrage.)

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES

OUVRAGES CITÉS DANS LA BIBLIOGRAPHIE

(Les chiffres renvoient aux numéros d'ordre placés devant chaque ouvrage.)

---

*

PARIS. — IMP. P. MOUILLOT, 13, QUAI VOLTAIRE. — 19163.

